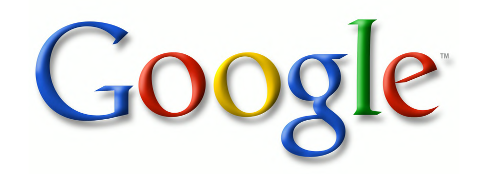
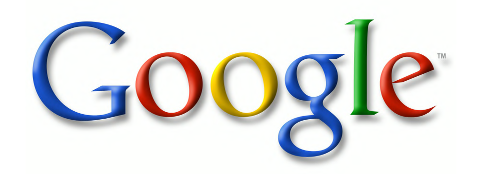
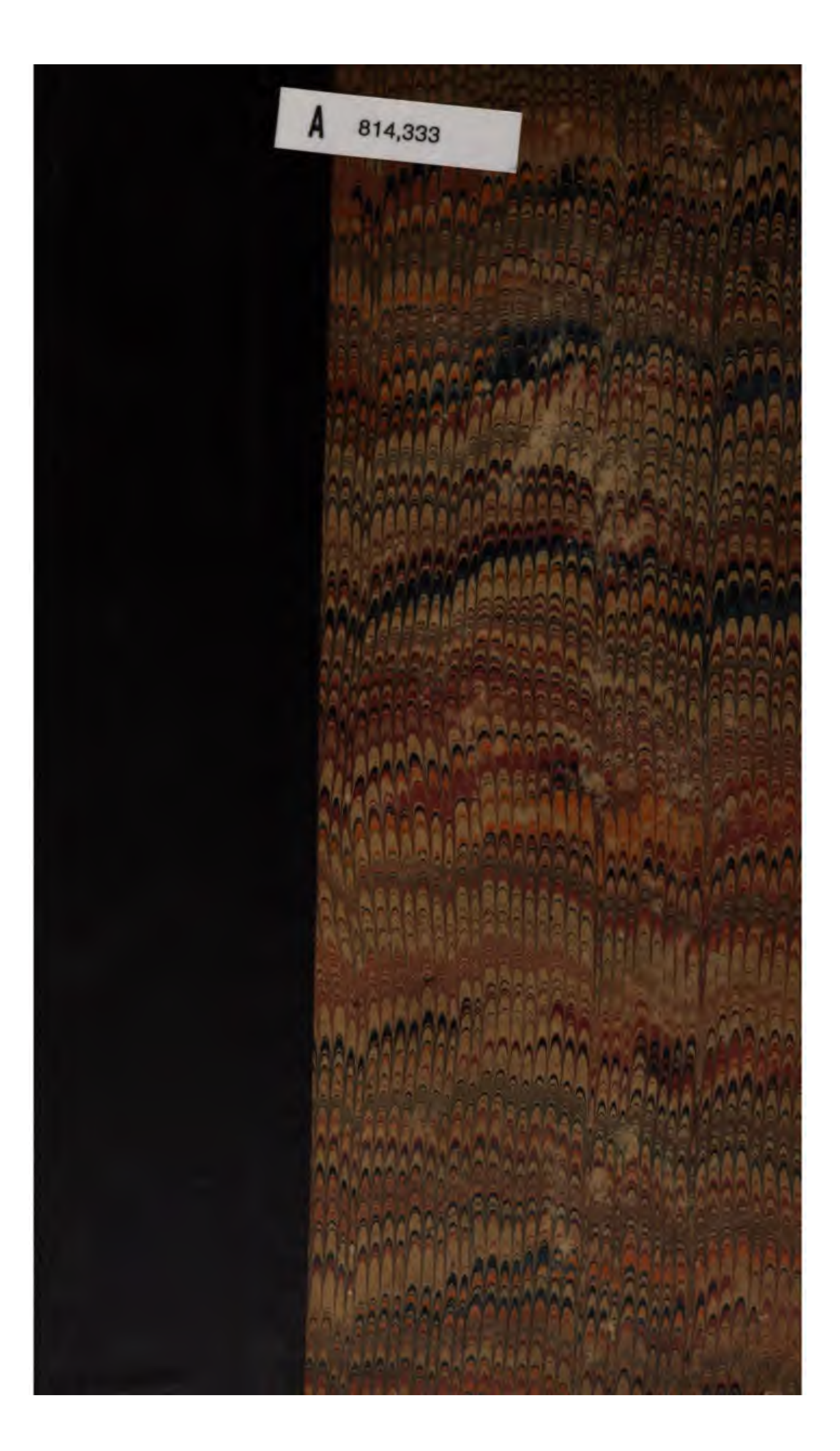



Google




A 814,333

Historisch-psychologische Untersuchungen

über den

Ursprung und das Wesen

der

menschlichen Seele

überhaupt,

und über

die Beseelung des Kindes

insbesondere,

von

Dr. Joseph Ennemoser.

Zweite mit einem Anhange über die
Unsterblichkeit
vermehrte Auflage.

Stuttgart und Tübingen.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1851.

Vorbemerkungen.

Der Herr Professor Nasse hat im ersten Hefte der Zeitschrift für die Anthropologie, Jahrgang 1824, in einer Abhandlung „von der Beseelung des Kindes" behauptet: daß das Kind erst nach der Geburt beseelt werde. Dieses ist die Veranlassung zu gegenwärtiger Schrift gewesen, welche ohnedem wohl nie erschienen seyn würde.

In demselben Hefte d. Z. f. A. habe ich mit kurzen Andeutungen zur Entwickelungsgeschichte des Menschen in psychischer Hinsicht, auch in dieser Beziehung — von der Beseelung des Kindes nämlich — zwar nur vom philosophischen Standpunkte aus geäußert: daß Leben und Seelenthätigkeit (es handelt sich nämlich vom Menschen) im allgemeinen Begriffe gleichbedeutend seyen; weil es keinen lebendigen Körper ohne Seelenthätigkeit, und keine Seelenthätigkeit ohne leibliche — lebendige Organe gebe; der Leib sey also beseelt, so bald er lebt, und die Seele beleibt. Daraus folgerte ich: daß der Mensch schon bei seinem ersten Entstehen seinem ganzen Inhalte nach gegeben sey; daß also bei dem ersten wesentlichen Charakter eines Lebendigen, schon im ersten organischen Keime nach der Empfängniß, Leib und Seele vereint sind, und daß sich von da aus dann erst eine jede specifische Individualität entwickelt. — Dieses sind demnach zwei völlig sich entgegengesetzte Ansichten über einen Gegenstand, der wohl in mehr als einer Hinsicht von großem Interesse ist, und daher verdient mehrseitig betrachtet zu werden.

Es ist eine eingeborne Neigung der menschlichen Natur in seinen Gefühlen und Ansichten von andern abzuweichen. Um so natürlicher erscheint daher auch der eigenthümliche Trieb der Gelehrten in Meinungssachen von andern abzuweichen und seinen eigenen Weg zu gehen. Das Genie zeichnet sich ja gerade dadurch aus, daß es auf selbst geschaffenen Wegen Neues und Ungefundenes offenbart, und wer originell seyn will, der darf die

schmutzige Straße des Alltagslebens nicht wandern. Wir sollen daher denjenigen der von der gangbaren, geraden Landstraße abweicht, und den Haufen verläßt, nicht gleich als einen Abtrünnigen ausschreien, sondern vielmehr seine Herzhaftigkeit bewundern, durch die er, zur Seite ausweichend, vielleicht unbekanntes Land entdeckt, was entweder noch nie gesehen ward, oder lange wieder verloren gegangen ist.

Hätte sich kein Columbo von den Küsten auf den hohen Ocean hinausgewagt, wir würden die neue Welt, unsere andere Erdhälfte, noch gar nicht kennen. Und so verhält es sich gerade mit den philosophischen Wahrheiten. „Auch in der Welt des Denkens brauchen wir Helden und ruhige Weise, sagt v. Brinckmann (Philosophische Ansichten 1. Theil). Wem seine angeerbte Hütte genügt, entsage der Speculation, die ihn herauslockt auf den Ocean, um neue Länder zu entdecken. Wer aber dort sich nach Eroberungen sehnt, habe auch den Muth, am jenseitigen Ufer sogleich die Schiffe hinter sich zu verbrennen." Ursprünglich schiffen aber die Meinungen meist auf leicht gezimmerten Brettern, und ohne leitenden Compaß umher. So sagt Sulzer (über die Unsterblichkeit der Seele in Hißmanns Magazin für die Philosophie 4. B.): „Es ist bekannt, wie leicht und unbedachtsam der menschliche Geist ganz willkürliche Meinungen über Gegenstände aufnimmt, die wir nicht zur Gewißheit erheben können. Sehr oft reicht der kleinste Schein von Wahrheit, oder auch nur von Möglichkeit zu, daß der nach Erkenntniß schmachtende Geist die gewagtesten Muthmaßungen annimmt, an die er sich nachher, als an unläugbare Wahrheiten, hält." Darum ist es bei Gegenständen der Philosophie so rathsam, nicht alles sogleich für wahr zu halten, was uns dargeboten wird, sondern die Wagschale der Kritik zu benützen, um durch ein tiefer gegründetes Urtheil zu unterscheiden, was Genie oder Scharfsinn, poetischer Tact, eine unabweisbare Erfahrung oder ein plötzlicher Einfall uns anpreiset, und unter den fremdartigsten Hüllen zur Schau bringt.

Herr Professor Nasse hat in der angezeigten Abhandlung eine von der jetzt gangbaren völlig abweichende Ansicht geäußert, und anstatt jene gleich als ganz unstatthaft zu verwerfen, ist es räthlich, dieselbe anzuhören, das Neue neben dem Alten abzuwägen und beide Ansichten genauer zu prüfen. Ich, der ich mich laut

meiner gleichfalls dort ausgesprochenen Ansicht zu der alten oder vielmehr gewöhnlichen Meinung bekannt habe, finde mich schon um dieselbe zu rechtfertigen besonders dazu aufgefordert, noch mehr aber, weil gerade die psychische Natur des Menschen schon seit länger her der vorzüglichste Gegenstand meiner Studien ist, und ich eben in Untersuchungen über die Entwickelungsgeschichte des Menschen begriffen bin. Ich nehme deßhalb diesen Gegenstand jetzt insbesondere ernstlich vor, wiewohl ich nicht bergen kann, daß ich eine gewisse Scheu habe, über die geheimsten und höchsten Gegenstände der menschlichen Natur offene Aussprüche zu thun. Ich würde deßwegen ohne diese Veranlassung noch lange geschwiegen haben; weil ich glaube, daß man sich nicht genug erst umsehen kann, um sich frei und unbeengt bewegen zu können, und daß man erst dann bauen soll, wenn man reich ist, und sich einen vollkommenen Plan entworfen hat. Ohne den verpfuscht man sich gewöhnlich sein eigenes Werk, bauet auf seichten oder unpassenden Grund, und vermauert sich die schönsten Aussichten nach Osten zu. Nach außen fehlt es dann an festhaltendem Mörtel, nach innen an einer den Bedürfnissen entsprechenden Lichtmasse.

Da indessen dieser Gegenstand wohl als ein Theil der Entwickelungsgeschichte angesehen werden muß, so zaudre ich auch nicht weiter, völlig ohne Furcht denselben etwas ausführlicher bearbeitet dem gelehrten Publicum vorzulegen. Ich habe deßhalb nicht bloß von der Beseelung des Kindes zu handeln, sondern diesem den Begriff des Lebens und der Seele überhaupt erst vorauszuschicken, wobei der Unterschied zwischen Menschen- und Thierseelen nicht unberührt bleiben darf. Von großem Interesse scheint mir auch insbesondere das zu seyn, was andere von jeher von der Beseelung des Kindes gedacht und geäußert haben, und da dieses überhaupt so genau mit den Ansichten von der Zeugung zusammenhängt, so habe ich der ganzen Abhandlung eine kurze Geschichte der Zeugungstheorien vorangesetzt, theils weil diese bei einer Entwickelungsgeschichte wohl nicht unberührt bleiben dürfen, und theils weil sie diesen Gegenstand, durch die Beleuchtung aller Seiten, selbst aufhellen helfen. Das Geschichtliche habe ich größtentheils nach den Quellen bearbeitet, und wo ich die Originale nicht bekommen konnte, habe ich Brukers, Tennemanns und Buhle's Geschichte der Philosophie benutzt.

Das Ganze habe ich demnach in drei Abtheilungen zusammengefaßt. 1) Geschichte der Zeugungstheorien und der Meinungen von der Beseelung des Kindes. 2) Physiologisch-psychologische Untersuchungen über die menschliche Seele überhaupt, und über die Beseelung des Kindes insbesondere; und 3) Einwendungen gegen des Herrn Prof. Nasse's Aufsatz, von der Beseelung des Kindes. Endlich bemerke ich noch, daß diese Abhandlung ursprünglich für die Zeitschrift für die Anthropologie bestimmt war, wo sie aber der Herr Prof. Nasse wegen zu großen Umfanges nicht aufgenommen hat. Da sie nun aber einmal fertig ist, und ich glaube, daß sie der Beachtung nicht ganz unwerthe Dinge enthalte, so gehe sie für sich allein hinaus in die Welt, und erfahre nach ihrer Eigenthümlichkeit das ihr beschiedene Glück. Eine gewisse Eigenthümlichkeit wird ihr der Leser nicht absprechen, der aber in diesen psychologischen Untersuchungen eine gewöhnliche „psychologische" Sylbenstecherei umsonst sucht. Denn ich bewege mich gern frei, nach meiner Natur und Organisation; daher man gewisse angeborne Kunstfertigkeiten darin vermissen kann. Indessen hoffe ich gerade auf diese Weise den Leser in den Stand zu setzen, über den streitigen Punkt selbst sich ein Urtheil zu verschaffen. Denn eigentlich handelt es sich doch nur um Meinungen und Muthmaßungen, welche wir mit der reinen unfehlbaren Wahrheit nicht verwechseln müssen, was hier um so nothwendiger zu erinnern ist, da wir das Wesen des menschlichen Geistes selbst nicht kennen, und so um so weniger eine Gewißheit von seinem Ursprunge erlangen können. Ich wenigstens nehme daher meine Betrachtungen auch bloß als von Analogie und Erfahrung abgeleitete Hypothesen an, auf die ich die Fortsetzung meiner Untersuchungen stützen werde. Ich bin daher auch stets bereit, sie wieder fahren zu lassen, sobald man mit annehmbaren Gründen darthut, daß sie unzweifelhaften Wahrheiten widersprechen.

Auf Erfahrung und Analogien beruhende Vermuthungen können indessen dem Fortgang der wahren Kenntnisse nicht schaden, sie können diesen vielmehr nur fördern.

Bonn im Mai 1824. J. E.

I.

Geschichte der Zeugungs-Theorien und der Meinungen von der Beseelung des Kindes.

Sehen wir in der Geschichte der Philosophie und Seelenkunde, was die Menschen von jeher über diesen Gegenstand gedacht und bekannt haben, so finden wir die verschiedenartigsten Meinungen und Ansichten ausgesprochen, so daß man sich fast wundern muß, wie man, bei der sonst so verschiedenen Denkweise der Menschen, jetzt so allgemein die Beseelung des Kindes bei der Zeugung gleichsam für ausgemacht und stillschweigend annimmt. Eine ganz neue Ansicht ist daher, wie wir sehen werden, auch die des Herrn Prof. Nasse nicht. Wie überhaupt heute wohl nicht leicht mehr etwas gesagt wird, was nicht schon lange vorher gesagt wurde, so finden wir (Nihil sub sole novum) denn auch dieselbe Meinung schon in dem tiefsten Alterthum.

Wiewohl es hier zunächst nur darauf ankommt, zu sehen was man über die Vereinigung der Seele mit dem Leibe gesagt hat, so ist dieses doch so genau mit den Meinungen über das Wesen und den Ursprung der Seele verbunden, daß diese nicht ganz ausgeschlossen werden dürfen. Dreierlei Fragen sind hier immer mehr oder weniger in einander verwickelt: was ist die Seele? woher ist sie? und wann mit dem Leibe vereint? Je nachdem die Menschen über die Natur überhaupt philosophirten, und entweder von einem materiellen oder geistigen Princip ausgingen, so übertrugen sie dieß auch auf die Seele, wonach sie über ihren

Ursprung und die Zeit der Vereinigung mit dem Leibe zu verschiedenen Ansichten geleitet wurden.

Im allgemeinen leitete man die Seelen entweder von einem unendlichen Wesen her, indem man einen Ausfluß der Seelen aus Gottes Wesen behauptete, wie die alten Vertheidiger des Emanationssystems; oder man legte den Seelen einen Ursprung von endlichen Dingen bei, wo dann die Seelen entweder von geistigen Substanzen oder von körperlichen Dingen abgeleitet wurden. (Spiritualisten, oder Materialisten). Hiebei war es noch immer eine wichtige Frage, ob die Seelen der Menschen alle gleich bei der Schöpfung der Welt erschaffen wurden, oder ob täglich neue Seelen entständen; und hiedurch theilen sich wieder die Vertheidiger der Präexistenz, und die der neuen Schöpfung — Creations-Theorie.

Die alte Lehre des Emanationssystems der Brahmanen im Orient, der Aegypter und mehrerer griechischen Philosophen behauptete ein geistiges Urseyn der Seele.

Die erste Ansicht der Morgenländer scheint wohl die gewesen zu seyn, daß die Seelen als reine Geister mit Gott ursprünglich vereinigt waren. Durch den Eigenwillen — den Abfall, oder die Sünde, wurden sie von Gott verstoßen; statt des reinen Lichts fanden sie jetzt nur die schwere Materie, in die sie eingehend sich einen endlichen Leib bilden mußten, durch den sie sich wieder läutern, und die alte Schuld abbüßend — zu neuer Vollkommenheit und Reinheit gelangen können. Hiemit stimmt offenbar Adams Sündenfall in der mosaischen Schöpfungsgeschichte überein.

Aus dieser ersten Ansicht entstanden bald andere davon abgeleitete Meinungen. Die kurze Zeit eines Menschen Lebens reicht nicht hin, die große Schuld seines Vergehens zu bezahlen; darum müssen die Seelen mehrere solcher Verwandlungen und Reinigungen durchgehen. Bei dem Tode eines Menschen wandert seine Seele in einen andern. Dadurch entstand die Lehre von der Seelenwanderung (Metempsychosis), die bald eine verschiedenartige Gestalt annahm. Hatte die Seele während ihrer Vereinigung mit dem Körper sich nicht genug gereinigt und gebüßt, so mußten die Seelen nach Verschiedenheit ihres geführten Lebenswandels in verschiedene Thiere, ja sogar Pflanzen, wandern. Herodot (Lib. II. C. 123.) erzählt: die Aegypter hätten zuerst an die Un-

sterblichkeit und an die Seelenwanderung geglaubt, und zwar muß nach ihnen die Seele nach dem Tod zuerst Wasser-, Land- und Luftthiere durchwohnen, bis sie des Leibes eines Menschen würdig ist, und eine solche Wanderung soll erst in 3000 Jahren vollendet werden. Die Art der Vereinigung der Seele mit dem Leibe haben nach Herodot die Aegypter also gelehrt: „wann der Leib zu leben aufhöre, so wandere die Seele in ein anderes so eben gebornes Thier, und wenn sie herum ist durch alle Thiere des Landes und des Meeres und durch alle Vögel, so führe sie wieder in einen Menschenleib, der grade geboren wurde; diese Meinung haben der Hellenen etliche auch vorgebracht.“ In dieser Metempsychose ist das Mysterium der stufenweisen Schöpfung der Thiere angedeutet, wobei indessen die Aegypter nach Plato (im Kritias) die Menschen aus dem Schooße der Erde hervorgehen ließen. Der in Aegypten erzogene Moses läßt gleichfalls die Thiere aus dem Wasser hervorgehen, und den Menschen aus Erde erzeugt werden, so wie er in Bezug auf die Beseelung des Kindes insbesondere die Meinung mit den Aegyptern theilte, daß das Kind im Mutterleibe noch nicht beseelt sey; denn im 2ten B. Moses C. 21. V. 23. heißt es: „wenn sich Männer habern und verletzen ein schwangeres Weib, daß ihr die Frucht abgeht, und ihr kein Schade widerfähret, so soll man ihn um Geld strafen, wie viel des Weibes Mann ihm auflegt, und solls geben nach der Theilungsleute Erkennen; kommt ihr aber ein Schade daraus, so soll er lassen Seele um Seele.“ Hier ist offenbar bloß die Seele der schwangern Frau gemeint, für die abgetriebene Frucht brauchte der Thäter nur Geld und nicht Seele um Seele zu geben.

Unter den griechischen Philosophen waren Pythagoras, Plato und die Alexandriner ꝛc. die vorzüglichsten Vertheidiger der Seelenwanderung, wie solche Ovid in seinen Metamorphosen (l. 15. v. 158 ꝛc.) beschreibt.

»Morte carent animae semperque priore relicta
Sede, novis domibus vivunt, habitantque receptae.
Omnia mutantur; nihil interit, errat et illinc
Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
Spiritus, eque feris humana in corpora transit
Inque feras noster, nec tempore deperit ullo.«

Die ursprüngliche Meinung des Pythagoras selbst scheint aber doch die gewesen zu seyn, daß Sinn und Leben — ψυχὴ und αἴσθησις —, also Seele und Leib aus dem Dunste des männlichen Samens entstehen, welchen er als Ableitung des Gehirns ansah, der Same ist ihm ein Tropfen Hirn. Daß das höhere den Menschen auszeichnende νοῦς zu dem schon fertig gebildeten Körper erst später durchs Athmen hinzukomme, ist wahrscheinlich erst von den Pythagoräern behauptet und deutlich ausgesprochen worden. Uebrigens war die Pythagoräische Meinung von der Seelenwanderung nicht bloß darauf beschränkt, daß sie von Thier zu Thier und dann zu den Menschen wandern, sondern daß sie auch beim Tode in den Aether zurückkehren und als hüllenlose Schatten in der Luft schweben.

Nach Plato kommen die Seelen aus dem göttlichen Lichtreiche, worin sie sich ursprünglich frei bewegten, durch Wahrheit, Schönheit und Liebe sich nährend und wachsend. Durch eigene Schuld in unwürdigen Begierden verloren sie ihr Lichtgefieder, und wurden ein sterbliches Wesen, das sich einen irdischen Leib suchen und in mancherlei Keim eingepflanzt verschiedene Verwandlungen durchleben muß, bis es durch seine Veredlung sich wieder immer mehr und mehr der göttlichen Lichtnatur annähert und zu dem ursprünglichen Wohnsitze, den Sternen, erhebt (Timaeus, Phaedon). Die Seele existirt nach Plato also früher als der Leib, und bedient sich des Körpers bloß als Werkzeug zu ihrer Aeußerung. Der eigentliche Mensch ist nach ihm nichts als Seele, die Seele ist das Selbst, der Körper bloß das von außen angeeignete Fremde. Den Grund der Verbindung der Seele mit dem Körper erklärt er also durch ein bloß mythisches Philosophem, was er aus einer orientalischen Ueberlieferung entlehnt zu haben scheint. Wiewohl Plato schon einen Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen Seelen festsetzte, und den Begriff Seele (ψυχὴ) auf jedes selbstthätige Princip ausdehnte, und somit auch den Pflanzen eine Seele — materielle Kräfte, die selbstthätig, aber ohne Bewußtseyn wirken (Phileb. und Sophista), zutheilte, so finde ich einen deutlichen Ausspruch über die Zeit der Vereinigung der Seele mit dem Leibe eben so wenig, als bei den Neuplatonikern, die alle Materie als Product des Einen Geistes ansahen, der ihr Realität und Form gibt. So ist nach Plotin das Urlicht

= reine Licht, aus dem beständig ein Lichtkreis ausströmt, ein Schauen und Wissen seiner selbst, das Wesen alles dessen, was ist. Die Intelligenz ist das Product und das Bild des Einen Lichts, das Anschauende, das sich von den Angeschauten unterscheidet. Die Seele ist Product und Bild (λόγος) der Intelligenz, eine mit dunklerm Denken und Schauen und mehr nach außen gerichtete Intelligenz, sie ist ein nicht selbst leuchtendes, sondern erleuchtetes Licht, Princip der Bewegung und der äußern Erscheinung. Die Seele bildet durch ihr fortschreitendes Anschauen, welches ein Produciren ist, sich selbst einen Kreis ihres Wirkens, den Raum, also den Leib (Plotin in Tennemanns Geschichte der Philosophie).

Wenn nun nach Plotin die Seele durch bloßes Denken ihren Körper bildet, und wie wir sehen auch nach Plato die Seele vor dem Körper existirt, und sich desselben bloß als Werkzeug zu seiner Läuterung bedient, indem sie, von der reinen göttlichen Lichtnatur abgefallen, sich einen irdischen Leib suchen mußte: so versteht es sich von selbst, daß die Seele ursprünglich bei der ersten Keimbildung sich mit dem Leibe vereinigte. Denn da die Seele ersterben soll, um wieder neu aufzustehen, und der Leib als ein Gefängniß angesehen wurde, so ist der Mutterleib wohl das natürlichste Grab, aus dem sich das neue Leben in immer neuen Verwandlungen fortbildet, „die Seele erblickt und formt die Finsterniß, weil sie nichts Gedankenloses um sich leiden kann, und bildet sich aus dem Dunkeln ein schönes buntes Haus, welches von der hervorbringenden Ursache nicht getrennt ist.“ (Plotin Enn. I. VIII. c. 7).

Die Cabbalisten suchten die Entstehung der Seelen auf eine sehr abenteuerliche Weise im menschlichen Leibe begreiflich zu machen. Die Seelen präexistiren vor der Vereinigung mit dem Leibe. Die Vereinigung selbst geschieht auf zweierlei Weise. Entweder die Seele kommt in den Körper eines schon erwachsenen Mannes hinein, der dadurch gleichsam seelenschwanger wird, wie das Weib von dem Embryo. Die Seele hat aber keine bestimmte Zeit des Ausgangs aus dem Körper, wie der Embryo aus der Mutter. Diese Art der Metempsychose nannten sie Ibbur. Oder die Seele geht in den Fötus über, so wie er aus

dem Leibe der Mutter hervorkommt. Diese Art heißt Gilgal (Brucker. histor. philosoph. crit. T. II. p. 917.)

Aristoteles, der feine Denker von Stagira, bestimmt die Seele als eine vom Körper verschiedene Substanz, sie ist Princip der Form (ἐντελέχεια) des organischen Körpers (ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει. Τοιοῦτον δὲ (σῶμα) ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν). Die Entelechie macht erst den Körper zu einem beseelten Wesen, und die Seele ist insofern das Wesen des Körpers, die Seele verhält sich zum Körper wie das innere Princip der Form zu ihrer Materie. Der Körper ist dasjenige, was das Vermögen zu leben in sich hat, aber durch die Seele in Thätigkeit gesetzt und so lebendig wird. In gewissem Betracht kann die Seele nicht als vom Körper getrennt vorgestellt werden, insofern sie selbst das Princip einer gewissen Thätigkeit und Form ist, z. B. die Ernährung und das Wachsthum. Sofern sie aber nicht Form eines Körpers ist — als Vernunft, muß sie vom Körper getrennt vorgestellt werden. Aristoteles unterscheidet demnach zwischen niedern und höhern Seelenvermögen, und zwar auf eine zweifache Weise: 1) das Vermögen der Ernährung und des Wachsthums (anima vegetativa — θρεπτική), dieses kommt auch den Pflanzen zu; 2) das Empfindungsvermögen (anima sensitiva), was ein organisches Geschöpf zum Thiere macht; hier ist die Seele lebend und empfindend, wozu auch das Begehrungsvermögen gehört, weil es keine Empfindung ohne Begehrung gibt. Alle bisher erwähnten Vermögen sind Formen des Körpers, und ihre Aeußerung nicht ohne Körper, wiewohl selbst nicht Körper. Dem Menschen kommt aber außer jenen Vermögen noch die Denkkraft zu (anima rationalis, διανοητικόν τι καὶ νοῦς). Die Denkkraft ist etwas vom Körperlichen durchaus verschiedenes, und dieß ist eigentlich die Seele in der engsten Bedeutung (Aristot. de anima lib. II). Die ernährende und empfindende Seele ist dem Menschen wie den Thieren ursprünglich eigen und ist elementarischer Natur, zwar von der edelsten Beschaffenheit der Elemente, die Emanationen aus der freien Himmelsmaterie sind, diese werden dem Menschen schon bei der Empfängniß eingeboren. Hingegen ist die Denkkraft nicht dem Körper ursprünglich eigen, sondern kommt von außen erst später hinzu, und zwar bekennt sich Aristoteles

hiebei zur Hypothese Heraklits, daß sie vom Menschen eingeathmet werde. Ihrem Grunde nach ist sie ein unmittelbares Product — oder Emanation der Gottheit und unsterblich, — die thätige göttliche Vernunftkraft, die sich den himmlischen Sphären mittheilt, und im Menschen durch Denken und Wollen zum absolut Besten hinwirkt (de. generat. animal. II. 3. III. 11. etc.).

Daß dem Kinde im Mutterleibe die höhere menschliche Seele noch fehle, spricht Aristoteles auch in seiner Schrift de republica aus, lib. VII. C. XVI.: „das Gesetz bei der Geburt sey, daß man nichts Gebrechliches, Unvollkommenes aufziehe. Auch soll die Zahl der zu zeugenden Kinder durch das Gesetz bestimmt werden. Werden nun mehrere als die bestimmte Zahl geboren, so soll man den Fötus abortiren, bevor er Sinn und Leben hat (priusquam sensus et vita inseratur, quid enim pium ac religiosum sit, quid non sensu et vita circumscriptum ac definitum erit.")

Die Präexistenz der Seelen wurde von andern nach materiellen Ansichten von körperlichen Dingen hergeleitet; denn die Haupttendenz ihrer Speculation war, ein letztes materielles Grundprincip zu bestimmen, das die eigentliche und wahre Realität der Erscheinungen ausmache. Dahin gehören die ionischen Philosophen, dann Heraklit und Empedokles, Leucipp ꝛc. und Demokrit, welche sich nur in der Bestimmung des elementarischen Grundstoffes unterschieden. Thales erhob das Wasser, Anaximander ein Mittelding von Wasser und Luft, Anaximenes und Archelaus die Luft, Heraklit ein ätherisches Feuer, Parmenides Feuer und Erde, Boethius Feuer und Luft, und Empedokles alle vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer und Luft, zum Urstoffe alles Vorhandenen.

Der materielle Urstoff, mit der ihm ursprünglich einwohnenden Bildungskraft war ihnen auch das Göttliche, das ihnen folglich als solches durch das Weltall verbreitet war. Dieß war ihnen der Quell der Kräfte und des Lebens, und zwar auch bei den empfindsamen Substanzen. Dem Heraklit war so die Seele feuriger Natur und Abkunft, und dem Empedokles bestand sie aus allen Elementen, aus denen eine unendliche Verschiedenheit empfindender Wesen hervorgeht, wodurch gröbere und feinere Naturen und Dämonen entstehen, die die Welt umschweben und über alle Veränderungen walten. Es erhellet leicht, wie aus einer solchen Naturphilosophie ein roher Pantheismus, und da-

mit selbst der Begriff einer Art materiellen Seelenwanderung (Metomsomatosis) entstehen konnte, wie wir sie von Empedokles in den Worten ausgesprochen sehen: — „ich bin vor der Geburt ein Knabe und ein Mägdlein gewesen, eine Staude, Pflanze, ein Vogel, und aus dem Meere ein Fisch.“

Leucipp und Demokrit entwickelten ebenfalls aus der zufälligen Bewegung der Atome eine Elementar-Theorie. Das Feuer war ihnen, wie dem Heraklit und Empedokles, das edelste Element, es war der Stoff der Weltseele, das Princip des Lebens, Empfindens und Denkens. Demokrits psychologische Vorstellung ging von dem Grundsatze aus: nur das Gleiche kann Gleiches erkennen, und insofern muß die Seele, indem sie verschiedene Elemente erkennt, auch Bestandtheile der übrigen Elemente außer dem Feuer enthalten. Die Erklärungen der Sinnenthätigkeit folgerte er streng aus dem atomistischen Princip; seinen vornehmsten Sitz hat — was auch Heraklit und Critias, so wie die Juden annahmen — das Seelenwesen im Blute. Wiewohl man aus der Denkweise aller der genannten Philosophen die Seele als mit der Materie Eins und von ihr ungetrennt existirend schon im Mutterleibe und bei der Empfängniß voraussetzen sollte, so spricht sich doch Demokrit offenbar dagegen aus; die Seele wird nach ihm durch das Athemholen eingesogen, und hört daher mit dem Ende des Athemholens auf. Derselben Meinung schließen sich die alten Physiker Anaximenes, Empedokles, Leucipp und Heraklit an. Dieß ist aber eine natürliche Folge aus den vorausgesetzten Begriffen vom Seelenwesen, welches „feuriger“ Natur ist, und so erst nach der Geburt durch den Eintritt der Luft in die Lungen kommt.

Nach dem System des Epikur ist die Welt, wie bei Leucipp und Demokrit, ein Werk des blinden Zufalls, sie ging aus der ewigen Bewegung der Atome im leeren Raume hervor, nachdem die zweck- und regellosen Formen der Dinge immer schon im Entstehen wieder untergegangen sind. Er, der keinen Gott erkannte, aber von Göttern stammelte (de natura deorum halbutiens Epicurus — Cicero), philosophirte auch von der Substanz der Seele, und unterschied als besondere Seelenkräfte das Vermögen der Empfindung und Selbstthätigkeit (anima), und das Denkvermögen (animus), die zwar in einer Substanz enthalten, aber doch ihrer

Qualität und Wirkung nach nicht einartig sind. Die Denkkraft besteht aus den feinsten, rundesten und beweglichsten Atomen, und hat ihren Sitz in der Brust. Das Empfindungsvermögen ist im ganzen Körper, und wie die Elemente desselben von gröberen Atomen. Ursprünglich haben die Elemente weder die Fähigkeit zu empfinden, noch zu denken, beides ist erst das Resultat der Zusammensetzung. Daß die Zusammensetzung von Atomen gewisser Art solche Resultate haben könne, ist eben so erklärlich, als wie aus leblosem Schlamme lebende Geschöpfe werden, wie die leblose Nahrung in empfindende Theile des Thierkörpers sich verwandelt. Obgleich die Seele feiner als der Körper ist, so ist sie doch, wie dieser, materiell, und mit diesem entstanden und hat nicht präexistirt, und wird nach dem Tode des Körpers nicht fortdauern. Das Wachsthum und die Abnahme der Seele verhält sich wie das Wachsthum des Körpers. Aus dieser Seelenlehre ist die epicureische Moral: „das Vergnügen ist das höchste Gut, und handle so, daß das Vergnügen immer dein oberster Zweck sey," leicht zu entnehmen.

Nach Anaxagoras sind die Seelen der Menschen und Thiere Erzeugnisse der Weltseele (eines die Materie formenden Geistes, der aber nicht außer der Welt existirt). Der Unterschied der Menschen und Thiere rührt nur von der verschiedenen Zusammensetzung der Materie her, mit welcher sie verbunden sind, und der Mensch hat vor dem Thiere insofern den Vorzug, als seine Organisation vorzüglicher ist. Die Weltseele ist unvergänglich, ewig, und so sind es auch die Seelen der Menschen und Thiere. Nach ihm war die Seele (wie der formende Geist = die Weltseele) schon in den materiellen Stoffen; denn er ging gleichfalls von dem Grundsatze aus: Aus Nichts wird Nichts —, und so schloß er, daß in den Stoffen dem Daseyn nach alle Qualitäten enthalten seyn müßten, welche sich nach und nach aus ihnen bildeten und empfindbar würden. Warum sie aber nicht in der ursprünglichen Materie empfindbar waren, erklärte er theils aus der chaotischen Mischung der Materie vor der Sonderung derselben, die keine innere Unterscheidung zulasse; theils aus der unendlichen Theilbarkeit der Materie, vermöge deren auch ein unendlich kleiner Theil den Grund gewisser gleichartiger Qualitäten (Homöomerie)

befassen müsse, der aber als unendlich kleiner Theil nicht wahrgenommen werden könne. Beweise hiezu waren ihm die Nahrungsmittel, aus welchen, sie mögen einfach oder zusammengesetzt seyn, alle Theile des Körpers sich bilden; daß z. B. das vom Menschen genossene Brod und Wasser in Blut, Fleisch, Knochen übergehe und empfindbar werde. Offenbar ist so nach Anaxagoras die Seele schon im Mutterleibe bei dem ersten Entstehen „in der chaotischen Mischung“ enthalten.

Den hier genannten Meinungen von dem Wesen und dem Ursprunge der Seele könnte noch eine große Anzahl verwandter Ansichten hinzugesetzt werden, welche die Seele entweder als eine gröbere oder feinere Materie, oder als eine besondere Qualität der Körper ansahen, wie z. B. die Wärme, weil das Leben der Menschen nur durch die Wärme erhalten wird (Zeno von Cittium, Antipater, Posidonius), oder wie der Aether, so daß die Seelen Ausflüsse aus dem himmlischen Aether, wie die Lichtstrahlen aus der Sonne sind. Die Seele ist nach diesen eine modificirte Materie, etwas reineres, ein Lichtpunkt, der sich in einem vorzüglichen Theile des Körpers, wie im Herzen, im Blute oder Hirne befindet, und von dort aus die übrigen Glieder regiert. (Chrysipp, Archelaus, Heraklides Ponticus, Helvetius, Spinoza, Coward, Hobbes und einige neuere.)

Die Präexistenz wurde auch auf eine andere als die bisher betrachtete Weise behauptet, wo die Seelen nicht eben als geistige Ausflüsse aus der Gottheit, oder aus einem materiellen Princip, und somit auch keine Seelenwanderung angenommen wurde; sondern wo Gott alle Menschen-Seelen bei seinem letzten Werke der Schöpfung hervorgebracht hat. Dieß ist das sogenannte Präformationssystem, wo die Seelen in irgendeinem schlafenden Keime vor der Zeugung dagewesen sind, und durch diese nur entwickelt werden (Evolutions-Theorie). Damit wird bewiesen, daß die Seele unmittelbar ihren Ursprung von Gott selbst hat; sie ist aber nicht ein Theil des göttlichen Wesens, wie die Stoiker, einige Platoniker, Caesalpin, Spinoza und neuere Naturalisten wollen; denn da würde Gott des Sündenfalles und die Seele der Gottheit theilhaft gemacht. Hiebei entsteht indessen wieder die natürliche Frage: Wo sind die Seelen von der Schöpfung an

bis zu ihrer Wirksamkeit mit dem lebendigen Leibe gewesen? In der Natur überhaupt, in Adam oder Eva? und hienach theilt sich die Evolutions-Theorie in den Panspermismus, in die Theorie der Samenthierchen, und in die Präexistenz der Keime in der Mutter.

Der Panspermismus oder die Disseminations-Theorie will, daß die Seelen in alle Theile der Natur ursprünglich ausgesäet wurden, woraus gefolgert wird: die Seelen seyen schon überhaupt mit der Materie gegeben und werden mit ihr nur entwickelt, oder die Seelen kommen durch das Athemholen und die Nahrungsmittel nach der Geburt in den schon gebildeten Leib. Hiehin gehören die schon zum Theil genannten Systeme von den materiellen Elementen der Alten. Von dieser, schon von jeher sehr bestrittenen Ansicht ist selbst Leibnitz in seiner Monadenlehre nicht frei gewesen.

„Auch in dem kleinsten Theile der Materie gibt es eine Welt von lebendigen Geschöpfen, Entelechien, Seelen, und nichts im Universo ist unbevölkert, unfruchtbar und todt. Jeder lebendige Körper hat eine herrschende Entelechie oder Monade in sich, welche die Seele dieses Thieres ist; aber die Glieder dieses Körpers sind wieder angefüllt mit andern lebendigen Geschöpfen, Pflanzen und Thieren, deren jedes abermals seine Entelechie oder herrschende Seele in sich hat." (Leibnitz in Buhle's Geschichte der neuern Philos. 4. B.) — Hieraus und aus der damaligen Annahme der Naturforscher, daß organische Geschöpfe nur aus Samen entstehen, schloß Leibnitz, daß der organische Körper nicht nur erst vor der Empfängniß existirt habe, sondern auch die Seele in diesem Körper. Durch die Empfängniß wird das Thier nur zu einer Umbildung (transformatio) disponirt, so daß es ein Thier von einer andern Art wird. Hienach sind die Seelen schon vor der Empfängniß in gewissem Samen da, allein diese Seelen der Samenthiere sind bloß empfindende Seelen (animae sensitivae), die mittelst der Empfängniß erst zur höhern menschlichen Natur gelangen, und somit zum Range vernünftiger Geister erhoben werden. (Theodic. §. 91 u. 396.) Die Präexistenz der Keime in allen Theilen der Natur ausgesäet, wird nach Leibnitz auch von Perrault, Fabry, Wollaston, Hartmann, Geßner, Malebranche, Logan, Sturm rc. vertheidigt.

Nach ihnen ist die ganze Natur mit unsichtbaren Keimen angefüllt, welche im Wasser, in der Luft, in Nahrungsmitteln 2c. sich befinden und in lebendige Körper übergehen, sich mit ihrer Substanz assimiliren, in ihren Samen kommen, und so zur nähern Entwicklung gelangen.

Mit Uebergehung einiger anderer hingeworfener Behauptungen führe ich vor allen Robinet an, der sich gerade über diesen Gegenstand mit sehr scharfsinnigen Bemerkungen am ausführlichsten verbreitet und am bestimmtesten ausspricht. (De la Nature par I. B. Robinet, à Amsterdam 1761—68. V. voll.)

Er geht gleichfalls von der Idee ursprünglicher Keime aus, und nimmt an, daß die Seelen von Anbeginn der Schöpfung in den organischen menschlichen Keimen existirt haben. Die Seele war ganz im Keime vor der Befruchtung, so wie sie im Körper ist, auch nachdem er eine größere Form angenommen hat. Die Präexistenz der Keime ist ein Factum, sie zeigt sich bei Thieren, Pflanzen und Mineralien, und ihre Entwicklung geschieht vor unsern Augen. Der Mensch ist nicht bloß Körper, und bloß Geist, er ist beides zugleich, und darum kann der Körper oder auch die Seele nicht allein präexistirt haben.

Der Fötus ist ein Keim, der anfängt sich zu entwickeln, und ein erwachsener Mensch ist ein zur Vollendung entwickelter Fötus, der nichts anderes enthalten kann, als was schon ursprünglich in dem Menschenkeime lag. Dieser ist eben so vollkommen in seiner kleinen Person, wie in der größern Form; er könnte sonst nicht Keim eines Menschen seyn, wenn er nicht en abrégé alles befaßte, was zur menschlichen Natur gehört. Dem Geiste ist es an sich gleichgültig, ob er mit einem Körper von dem oder dem Umfange verbunden ist. Der Geist wohnt so gut im Fötus, wie im Erwachsenen, und die Kleinheit der Keime macht sie dadurch gar nicht ungeschickt, ihn zu erhalten. Wird dieses zugestanden, so ergibt sich daraus der Beweis von selbst, daß das denkende Subject gleich ursprünglich im Keime existirt habe.

Robinet untersucht ferner, wie der Zustand der Seele oder vielmehr ihrer Fähigkeiten gewesen seyn möge, bevor die organischen Keime befruchtet und entwickelt waren. Er stellt hier folgende Resultate auf:

1) der Geist im organischen Keime denkt und will nicht vor der Befruchtung des Keimes, und bevor die Entwickelung desselben wenigstens angefangen hat. Denn alle Wirksamkeit des Geistes setzt die Wirksamkeit der körperlichen Organe voraus, welche aber erst aus dem Keime entwickelt werden müssen. Da das Sensorium vor der Befruchtung noch nicht zubereitet ist, so ist auch kein Eindruck von außen möglich. Indessen ist nicht zu vergessen, daß der Mangel an Entwickelung des organischen Keimes die Functionen des Geistes, so wie des Körpers nur suspendirt, aber keineswegs vernichtet. Der Keim behält den ganzen Fond seines organischen Apparats, wie er ihn im Körper des Erwachsenen hat; aber das materielle Subject, mittelst dessen die Functionen ausgeübt werden, hat die Bedingungen noch nicht, die dazu gehören.

2) Der Geist hat im Keime noch nicht das innere Bewußtseyn seiner Existenz, weil er keine Wahrnehmung hat. Er ist nur seinem Wesen nach da, aber unabhängig von der Ausübung seiner Vermögen. Weiter wissen wir darüber nichts. Es läßt sich allerdings nicht annehmen, daß ein Geist ohne die Vermögen zu empfinden, zu denken, zu wollen ꝛc. sey; denn diese Vermögen gehen aus seinem Wesen hervor, ob sie gleich dasselbe nicht ausmachen. Aber ihre wirkliche Ausübung ist dem Geiste nicht wesentlich, besonders sofern er mit dem Körper vereinigt ist, weil sie gänzlich von der Organisation des Körperlichen abhängt; da hingegen die bloßen Vermögen im Geiste unabhängig vom Körper sich befinden.

Die Verbindung des Geistes mit dem Körper besteht nach Robinet also nicht in der gegenseitigen Einwirkung dieser beiden Substanzen, weil die Thätigkeit suspendirt ist vor der Entwickelung des mit dem Körper verbundenen Geistes. Sie besteht auch nicht in der Harmonie ihrer Operationen, weil diese Harmonie nicht zwischen dem Geiste und dem körperlichen Keime existirt, zu welchen jener gehört. Sie ist vielmehr nach allem, was wir davon einsehen können, das Princip der Vereinigung beider Substanzen, der Grund der gegenseitigen Correspondenz ihrer Modificationen, der eintritt, sobald die Entwickelung des Keimes wenigstens begonnen hat.

Das Wesen der Seele besteht nicht im Denken, denn sie existirt im Keime ohne Gedanken, auch nicht bloß in dem Ver-

mögen zu denken, zu wollen 2c.; denn das Wesen eines Dinges ist nicht der Inbegriff seiner Eigenschaften, das was es ist, ist es weder durch eine einzelne Eigenschaft, noch durch alle zusammen. Jedes Vermögen liegt in einem Subjecte, aber das Subject ist nicht dieß oder das Vermögen. Das wahre Wesen der Seele ist also ein Princip, woraus alle jene Eigenschaften entspringen, die wir an ihr erkennen. Weiter über dieses Princip zu fragen würde Anmaßung seyn. Denn das Gefühl, das der Geist von seiner Existenz hat, betrifft nur seine Fähigkeiten, und ihre Ausübung, nicht sein Wesen, und die Frage nach dem Materialismus oder Immaterialismus der Seele wird nie ihre Auflösung erhalten.

Mit der Empfängniß des Fötus geht der Geist aus der dumpfen Unthätigkeit hervor, in welcher der Zustand der Nichtbefruchtung ihn erhielt; seine Fähigkeiten winden sich gleichsam von seinen Banden los. Es ist der kleinste Grad der Intelligenz, so wie der Embryo existirt mit den kleinsten Elementen der Organisation.

Robinet erörtert nun das Verhältniß zwischen dem Geiste und Körper von der ersten Entwickelung des Fötus an umständlich, und zeigt, daß die Beschaffenheit der Perceptionen immer sich verändert und lebhafter wird, so wie sich der Menschen-Keim immer mehr vergrößert. Auf die Frage, warum wir uns der Empfindungen 2c. im Mutterleibe nicht mehr erinnern, wenn wir sie anders wirklich hatten, da wir uns doch der Vorstellungen unserer Kindheit im späten Alter noch erinnern, erwiedert er: daß jede Empfindung, die der Geist von seiner Existenz haben kann, sich auf das Bewußtseyn seiner Modificationen, und die Reflexion reducirt, welche er über die Art seines Daseyns anstellt. Diesen Vorzug der Reflexion des Geistes auf das, was in ihm vorgeht, ist eine der schönsten Prärogativen der Intelligenz. Gleichwohl kann die Seele diesen Vorzug nur erhalten von einer viel vollkommenern Organisation als die des Fötus, und selbst als die des Körpers in den Jahren der ersten Kindheit ist. Es ist also gar nicht zu verwundern, daß die Seele im Fötus noch nicht empfinde ob sie existire, und wie sie existire? Die Seele des Fötus mag ihr Daseyn wohl empfinden; aber es ist eine dumpfe, sehr schwache, sehr wenig entwickelte, und in sich selber ununter-

schiedene Reihe von Perceptionen. Daß der Geist folglich auch im reifern Alter sich seines Zustandes im Mutterleibe nicht zu erinnern vermag, ist aus dem vorigen nach Robinet sehr wohl begreiflich, sagt Buhle (Geschichte der neueren Philosophie 6. B., aus dem vorliegende Skizze entnommen ist), und setzt noch folgende merkwürdige Stellen hinzu:

„So schwach die Perceptionen des Fötus seyn mögen, so müssen sie doch Eindrücke im Gehirn bewirken, und Spuren derselben zurücklassen. Aber Eindrücke im Gehirn des Fötus werden eben so geschwind wieder verwischt, als sie gemacht werden, ungefähr wie die Eindrücke, die man auf Wasser oder Luft macht. Diese Vergleichung ist um so passender, da das Flüssige die Lücken gleich wieder ausfüllt, welche die Eindrücke in diesem Elemente hervorbringen; und auf gleiche Weise die Materie, welche zur Nahrung der Empfindungsfibern des Fötus dient, auf diese an allen ihren Enden eindringt, und ohne alle Mühe Züge auslöscht, die so oberflächlich in das Gehirn des Fötus gleichsam eingezeichnet worden waren. Was nicht mehr so im Gehirn ist, ist denn auch nicht mehr in der Seele. Daher bleibt uns sogar von unserer frühern Kindheit nichts übrig, als eine verworrene Erinnerung verworrener Perceptionen. Das Bewußtseyn unserer Existenz ist für uns ein Stern, den wir gegen die Zeit seines Culminirens gewahr werden, und dessen Aufgang ein dicker Nebel zerstreut, mit einer so wechselnden und mannichfaltigen Decoration, daß es uns schwer und meistens unmöglich ist, den Moment anzugeben, wo der Stern aufgehört hat von ihm bedeckt zu seyn. Die Epoche des ersten Gedankens ist schlechterdings nicht zu fixiren, unsere tiefe Unwissenheit in diesem Stücke können wir aber doch keiner andern Ursache beimessen, als der Schwäche der Organe, welche, da sie sehr allmählich sich entwickelten, keine heftigen Revolutionen im Geiste hervorbrachten, deren er sich wohl erinnert haben würde. Eben diese Schwäche der Organe ist auch Schuld, daß sie uns keine sichere Bemerkung von unserm dermaligen Zustande zurücklassen."

Die Präexistenz der Seelen wurde ferner in menschlichen Keimen angenommen, und zwar von einigen in beiden Geschlechtern, von andern entweder bloß in dem männlichen, oder bloß in dem weiblichen. Nach der ersten Ansicht müssen sich die Samen

beider Geschlechter vermischen, und je nachdem der männliche oder weibliche vorherrscht, erzeugt er einen Fötus von seinem Geschlechte. Hiezu bekannte sich schon Hippokrates, der sogar meinte, daß die Knaben in der rechten, und die Mädchen in der linken Hode sich befänden und in derselben Seite der Mutter ausgebildet würden. Auch Aristoteles entschied sich für diese Meinung, so wie Parmenides, Empedokles, Alkmäon, Epikur und Galen; so wie sich auch neuere Physiologen diesen Ansichten angeschlossen haben, als Diemerbroek, Verheyen, Alberti, Th. Bartholin rc., bis der berühmte Vesal und Harvey durch Versuche das Falsche derselben gezeigt haben. Büffon bekennt sich auch zu der Meinung, daß der Same ein Extract aus Theilen des lebendigen Körpers und eine Vereinigung (assemblage) von organischen Moleculen sey, welche die Gestalt der Eltern annehmen. Diese organischen Moleculen, die zur Nahrung und Entwickelung dienen, gehen von Körper zu Körper über.

Cartesius und Vieussens vermuthen, daß die Vermischung der Samen von beiden Geschlechtern eine Gährung verursache, aus der sich der Fötus bildet. Van Helmont und Georgi nehmen einen männlichen Geist an, der die Samen-Materie des Weibes bildet. Andere behaupten: ein jeder Same enthalte einen unentwickelten Keim, entweder den ganzen Menschen oder Thier, oder einen Theil davon, die sich in der Folge anziehen und vereinigen. (Mauportuis, venus physiq. part. 2 und Lunai de la Génération p. 65. etc.)

Needham (disquisitio anatomica de formato foetu und nouvelles observat. microscop. avec de découvertes intéressantes) ist auch der Meinung, daß die ernährende Materie und der Samen, und daß auch das Pflanzenleben wenig von dem thierischen verschieden sey; daß der Samen verschiedene Stufen der Erhöhung haben könne, nach welcher entweder eine Pflanze oder ein Thier entstehen könne. Ganz ähnlich hat auch der weltberühmte Büffon behauptet: Es gebe in der Natur eine Materie, die zur Ernährung und Entwickelung der Pflanzen und Thiere wirksam sey, und aus ihnen entständen die organischen Wesen. Zwischen Pflanzen und Thieren gebe es keinen Sprung, und aus Pflanzen würden vollkommene Thiere, und umgekehrt. Ein jedes Thier ist das innere Modell für seines Gleichen. Wenn solche Materie in

solchem Ueberflusse da ist, daß sie zur Ernährung übrig bleibt, so wird dieselbe in ein besonderes Behältniß geliefert; diese Behältnisse sind die Hoden in beiden Geschlechtern. In dieser Flüssigkeit sind alle gleichartigen Stoffe des Thier-Körpers enthalten, folglich alle, welche ein kleines Wesen, so dem großen vollkommen gleicht, zu bilden erfordert werden. Unreife Thiere taugen nicht zum Fortpflanzen, weil sie keine organischen Körperchen im Ueberflusse haben. Der männliche Samen ist übrigens dem weiblichen vollkommen gleich, weil er eine eben so rückwärtsgehende Zusammensetzung und ein Extract des Körpers ist, und ähnliche organische Körperchen enthält. Beide Samenmaterien müssen sich in der Gebärmutter mischen, und sich da in ein Thierchen vereinigen, das den Eltern gleicht. (Im Auszug bei Haller, Physiol. 8. B.)

Andere haben angenommen, daß die Belebung des Fötus und seine Beseelung allein von dem männlichen Samen abhange; die Mutter ist nur der Grund und Boden, mittels dessen die Entwickelung geschieht, wie die Erde für das keimende Samenkorn. Hiezu bekannten sich schon Diogenes, Hippon, und die ganze Stoische Schule. Näher liegt uns aber die Theorie der Samenthierchen, welche Ludwig Hamme 1677 zuerst dem Leeuwenhoek zeigte und Hartsoeker schon drei Jahre früher entdeckt haben will. Diese glauben, daß alle menschlichen Seelen mit Adam erschaffen wurden, und durch seinen Samen nach und nach fortgepflanzt werden. Diese Meinung theilen Boerhave, Keil, Cheyne, Geoffroi, Lieutaud, Burggraf, C. Wolf, Lancisius, Ludwig und P. Meier ꝛc.

Die Unwahrscheinlichkeit dieser Ansicht wurde bald von sehr gelehrten Männern, wie Valisneri, Malpighi, Swammerdam, Graaf, Hennings, Crusius, Spalanzani, Bonnet und Haller ꝛc. mit sehr triftigen Gründen dargethan. Nach diesen ist die Theorie der Präexistenz der Keime in der Mutter und die Einschachtelung derselben in einander bis zur ersten Stammmutter hinauf viel wahrscheinlicher, was sie mit theologischen und physiologischen Gründen zu erhärten suchten. Die Seelen wurden nach ihnen bei der ersten Schöpfung erschaffen, und die weiblichen Eier enthalten sie allein, dergestalt vorgebildet (aber in statu involutionis), daß es nur des männlichen Samens bedarf, sie zu erwecken und zur thätigen Entwicklung anzuregen.

Nach dieser Ansicht der mit den Stammeltern erschaffenen Seelen war besonders die Erbsünde leicht zu erklären: „denn wie durch das Essen der verbotenen Frucht die Säfte der Eva ganz verdorben wurden, welches Verderben auch in den Eiern der Eva regellose Folgen nach sich ziehen mußte: so konnte schon damals der erste Grund und Stoff zu bösen Dispositionen in die Seelen aller Nachkommen gelegt werden, zumal wenn die Seelen der Nachkommen mit unendlich kleinen Leiberchen schon in den Eiern der Eva vorhanden gewesen, welches nicht unmöglich ist.“ (Hennings Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere S. 500.) Einige stellten sich die Verwandlungsgeschichte des Menschen als eine Art thierischer Seelenwanderung vor, die er besonders im Mutterleibe durchgehe. So entstehe aus dem Eie ein Wurm, dieser verwandele sich in ein Insect, dann in einen Fisch, Amphibion und endlich in ein Säugthier. Valisneri sprach diese Ansicht aus, welcher sich viele andere anschlossen, als Rai, Woodward, Lyonet, Shelhammer, Düverney, Hamberger, Senac, Plouquet &c.

Allein auch diese Evolutions-Theorie aus den Eiern entging vielen Schwierigkeiten nicht lange, und man verwarf mit ihr alle Präexistenz überhaupt, und bekannte sich ihr ganz entgegengesetzt zu einer unmittelbaren Schöpfung oder Entstehung der Seelen (Epigenesis) bei der Zeugung; denn wie viele Millionen Seelen würden da nicht theils entweder wieder untergehen, wie durch den frühzeitigen Tod, oder durch die unterlassene Zeugung, oder durch onanitische und venerische Sünden. Ueberhaupt würde da der ledige Stand und die keusche Enthaltsamkeit eine dem Endzweck des Schöpfers zuwiderlaufende Sache seyn.

Man hat sich aber die Schöpfung, oder die Vereinigung der Seele und des Leibes bei der Zeugung auf eine verschiedene Weise vorgestellt. Einige griechische Kirchenväter, worunter vorzüglich Origenes &c., waren der Meinung, daß die Seelen schon vor dem Körper geschaffen seyen, und von den Engeln aus dem Himmel dem Körper zugeführt werden, damit sie in dieser Vereinigung auf Erden einen höhern Grad der Vollkommenheit erlangen möchten (statum sublimiorem consequi meruerint (Origenis in sacras scripturas commentaria. Notis et observationibus illustravit P. D. Huetius. Pars posterior N. 86. c. 1.). Eine ähnliche Ansicht

hatten auch mehrere alte Heiden — die Psychopneumonen, wo Dämonen die Seelen der Menschen von dem Himmel auf die Erde, und von der Erde nach der Unterwelt führten. — Dieß ist die Theorie der Inducianer im Gegensatz der Creatianer, welche die Seelen unmittelbar von Gott erschaffen lassen. Von beiden unterscheiden sich noch die Fortpflanzungsvertheidiger (Traductions-Theorie), welche die Seelen durch den menschlichen Samen anerzeugen und wie die Leiber fortpflanzen lassen; dahin gehört Tertullian, Arnobius und mehrere lateinische Kirchenväter, welche die Seele für eine feine Materie hielten und auf körperliche Weise fortpflanzen lassen. Nach diesen sind von einer Seele, ohne Präexistenz, alle andern hervorgegangen. Ex una anima omnes prodiisse, in utero concipi, animaeque semen, si non corporale, animale tamen dari, sententia Tertulliana defenditur. I. Oporini historia critica de immortalitate mortalium C. VII. §. VI. Die Seele des Kindes entsteht aus der Seele der Eltern, wie eine Lichtflamme aus der andern entsteht. „Die Seele ist anfänglich von dem Schöpfer geschaffen und dem ersten Menschen in die Nase geblasen worden. Gleichwie aber der Leib, der ebenfalls im Anfange von Gott hervorgebracht wurde, nunmehr durch gewisse dazu verordnete Mittel fortgepflanzt wird, also ist es am wahrscheinlichsten, daß die Seele (spiraculum vitae) gleichfalls durch das Mittel der Eltern fortgepflanzt werde, sintemal solches sich auf den Segen des Schöpfers gründet, den er nach der Schöpfung ausgesprochen hat: seyd fruchtbar und mehret euch. Dabei ist natürlich nicht bloß der Leib, sondern auch die Seele zu verstehen. Zudem wäre es ein Einwurf gegen die Vollkommenheit Gottes, wenn er nach dem Sündenfall der ersten Menschen noch Seelen erschüfe, die das Verderben der Eltern und ihre Sünde erben. Von solchem Verderben ist ja ohnehin auch das gemeine Bekenntniß, daß es durch die Zeugung auf die menschlichen Seelen fortgepflanzt werde; wie könnte aber solches geschehen, wenn nicht die menschlichen Seelen selbst auch gezeuget und fortgepflanzt würden. Weil auch viele Erzeugungen ganz wider den Willen des Herrn, und wider seine Ordnung geschehen, die er daher selbst nicht billiget, so kann man nichts anders als den Schluß machen, daß die Kraft, einen ganzen Menschen nach Leib und Seele hervorzubringen, dem Menschen selber anvertraut sey." (Wilh.

Tissot von der Erzeugung der Menschen rc. 1ter Theil. Biel 1780.)

Im 17ten Jahrhunderte erhielt diese Theorie mehrere Anhänger, wie die Sennertsche Schule, Zeisold und vorzüglich Sperling — in seiner theologia physica — zeigt. (I. Thomasius oratio contra praeexistentiam animarum, Lipsiae 1674 und dessen disputatio de origine animae humanae. Hal. 1725. B. Bebelius adversus praeexistentiam animarum. Argentorati 1675).

Die Schöpfungsvertheidiger im strengsten Sinne (denn im weitern Sinne gehören auch die Präexistenzvertheidiger zur Creationstheorie) behaupten, daß alle Seelen zur Zeit der Empfängniß von Gott unmittelbar erschaffen werden; denn die Fortpflanzung der Seelen von den Eltern könne auf keine Weise begriffen werden, weil man nicht annehmen könne, daß die Eltern die Seelen ihrer Kinder selbst erschaffen, und weil zweitens die unkörperliche Seele auch nicht aus einem körperlichen Theile bei der Zeugung entstehen könne. Schon vor dem vierten Jahrhundert bekannten sich hiezu mehrere Kirchenväter, was Theophilus von Antiochien, und Athenagoras in den Worten laut aussprachen: »τὸ ψυχὴν δοῦναι καὶ κίνησιν, οὐχ ἑτέρου τινὸς εἶναι, ἀλλ' ἢ μόνον Θεοῦ.« (Oporinus l. c.) Gleichfalls widersetzten sich der Meinung von der Fortpflanzung Hilarius, Cyrillus von Alexandrien, Hieronymus und Theodoret, und vertheidigten die unmittelbare Schöpfung der Seelen bei der Zeugung. Auch Philosophen und Physiologen bekannten sich von den ältesten Zeiten zu dieser Meinung. Ich will einige davon, die sich deutlich darüber aussprechen, anführen.

Galen, welcher die ältern Meinungen der Griechen von der Beseelung anführt, scheint sich doch am meisten zu der Schöpfung der Seelen von Gott zu bekennen, wiewohl er offen gestehet, „daß er die wahre Ursache von der Bildung des Fötus nicht einsehe »fateor, de foetuum formatrice causa nihilo plus certi me scire. Nam summam in horum conformatione et sapientiam et potentiam video, neque possum existimare, eam quae est in foetu animam, ab Aristotele vegetantem, appetentem a Platone, a Stoicis ne animam quidem prorsus, sed naturam appellatam, foetum ipsam formare.« Ich glaube, sagt er ferner, daß so viele und verschiedene Theile, die so künstlichen Zwecken dienen, von einem all-

weisen und allmächtigen Schöpfer gemacht sind. — Es gibt sonst viel Streits unter den Philosophen, welche die Seele bald als einen Theil Gottes, bald als einen Theil der Natur, bald körperlich, bald als immaterielle Substanz ansahen. Einige behaupten mehrere Theile der Seele, so daß einer in diesen, ein anderer in andern Theilen sich befinde; ich erkenne aber nur eine Seele, die uns bildet und regieret (unam oportere esse animam magis intelligo, quae et nos formet, et quae singulis partibus nunc utatur). Bewiesen kann aber nichts werden, nur eins scheint mir offenbar zu seyn, nämlich daß unser Körper ein Kunstwerk des Schöpfers ist, der uns gemacht hat, welches niemand einem unvernünftigen Schicksal zuschreiben wird." (Claudius Galenus, de foetuum formatione libellus C. VI.)

Gassendi, dessen Seelenlehre überhaupt viel Eigenthümliches hat, spricht sich auch für unsern Gegenstand insbesondere recht offen aus. Er unterscheidet zuvörderst die thierische Seele von der vernünftigen, jene besteht in dem bloßen Princip des Lebens, Ernährens und Empfindens, und der Mensch hat sie mit den Thieren gemein; diese ist ihm eine höchst feine Substanz, die sich einem subtilen Feuerflämmchen vergleichen läßt; nur solange dieses lodert, lebt das Thier. Im Menschen befindet sich auch noch eine unkörperliche vernünftige Seele, welche unmittelbar von Gott erschaffen, und dem Körper eingepflanzt ist. Sie assistirt nicht bloß dem Körper, sondern sie ist ihm eine bildende Form desselben (forma informans et non simpliciter assistens). Die Seele ist nicht ewig, weil sie keine Idee von ihrer ewigen Existenz vor ihrem Daseyn in dem Menschen hat, welchem sie einwohnt. Gott muß also ihr Urheber seyn und sie aus Nichts erschaffen haben. Denn der Ursprung einer unkörperlichen Substanz, die gar keine Materie und keine Theile hat, läßt sich nicht anders denken, als daß sie aus Nichts hervorgebracht sey. Zwischen dem Nichts aber und dem Hervorbringen aus dem Nichts ist eine unendliche Distanz; daher ist das Hervorbringen aus dem Nichts durch eine endliche Kraft nicht möglich, es kann nur durch die unendliche Macht der Gottheit geschehen. (Hiebei führt Gassendi eine schöne Stelle aus dem Cicero — quaest. Tusc. I. 27 — an, nach welcher „die Seelen gleichfalls durch nichts Weltliches und Vergängliches, sondern nur von Gott ihren Ursprung haben können.")

Gassendi kommt auch auf die schwierige Frage, die in seinem Zeitalter zuerst aufgeworfen wurde: wie eine unkörperliche Substanz so mit dem Körper vereiniget werden könne, daß sie für ihn eine Forma informans würde? Wie kann im Körper etwas enthalten seyn, wodurch er die geistige Einwirkung auffaßt? Er stellt hier eine eigene Hypothese auf, die man bei der Lehre von der Möglichkeit der Harmonie des Leibes und der Seele bei der Celebrität der Cartesianischen Philosophie fast ganz vergessen hat. Er nahm an, Gott habe drei verschiedene Hauptklassen von Wesen erschaffen, rein geistige — Intelligenzen (Engel), die rein körperlichen, und eine dritte aus beiden gemischten Klassen, die menschlichen Seelen. Die menschliche Seele aber ist so beschaffen, daß sie eine Neigung zum Körper und zur empfindenden Seele hat, und indem sie das vollendende Princip ausmacht, wird sie zugleich die Form und actus des Körpers. Die vernünftige Seele ist zunächst mit der empfindenden verbunden, nicht weil diese von feinerer Materie ist, sondern weil sie die Phantasie enthält, deren jene sich zur Erkenntniß der Gegenstände bedienen muß (Buhle's Geschichte d. Phil. a. a. O. 3. B.).

Descartes läßt den Menschen auch von Gott erschaffen werden; allein seine Meinung weicht hierin von allen andern ab. Der Körper ist ihm bloß eine irdene Maschine, die Gott ganz besonders baut nach allen ihren innern und äußern Theilen, welche zum Gehen, Essen und Athmen nothwendig sind. »Le corps n'est autre chose, qu'une statue, ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous, qu'il est possible: en sorte que non seulement il lui donne au dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi, qu'il met au dedans toutes les pièces, qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, etc. (l'Homme et la formation du foetus, de René Descartes avec les rémarques de Louis de la Forge. Paris 1677. p. 1. etc.). Die Seele hat dabei nichts zu thun, und sie fehlt dem Kinde nach seinem Raisonnement, noch sogar nach der Geburt; denn er sagt: „das erste Schreien nach der Geburt, die Gesten des Kindes und seine Grimassen, das Suchen der Brüste &c. kann ohne Seele aus bloßer Disposition des Körpers geschehen, was auch nachher im Leben oft noch geschieht. Die Seele muß empfinden, denken und wollen — sonst ist sie

nicht da" (l. c. préface). Wir sehen schon hieraus, daß Descartes genau das Lebensprincip vom Seelenprincip unterschied. Jenes ist nach ihm in der Natur der Grund aller vegetabilischen und animalischen Bewegung; dieses ist der Grund des Denkens und Erkennens. Das letzte kommt bloß dem Menschen zu, nicht den Thieren; denn diese sind bloß belebte Maschinen, die kein Vorstellungs-, noch weniger ein Willensvermögen haben. Ein Beweis davon sey, daß der menschliche Körper viele scheinbar willkürliche Verrichtungen bewirke, wozu es der Seele gar nicht bedürfe, die auch die Seele nicht einmal erkenne, noch weniger bestimme. —

Der gelehrte Florentiner Marsilius Ficinus wirft bei seinen Arbeiten in der Platonischen Philosophie auch die Frage von dem Ursprunge der Seele und ihrer Vereinigung mit dem Körper auf. Vieles, sagte er, was Plato über die Seelenwanderung vortrage, sey poetische Hülle und in einem andern Sinne zu verstehen, als wie der Buchstabe ihn ausdrücke; Plato habe auch alles nur als wahrscheinliche Vermuthung aufgestellt, und deßwegen sey es dem Charakter eines ächten Platonikers nicht widerstreitend, wenn er, um über jene Gegenstände sich eine gewisse Auskunft zu verschaffen, zu der den Hebräern, Christen und Arabern gemeinschaftlichen Theologie, namentlich zu der Schöpfungslehre, seine Zuflucht nehme.

Nach dieser Theologie sind die Engel gleich beim Anfange der Welt erschaffen worden, die unsterblichen Seelen der Menschen aber werden täglich geschaffen. Von Ewigkeit her können Menschen und Engel nicht erschaffen seyn; denn da würden sie an Existenz und Dauer der Gottheit gleich seyn, und könnten nicht als untergeordnete Wesen betrachtet werden. Die Thierseelen sind noch niedrigere Geister, die weder von Ewigkeit her waren, noch ewig seyn werden, weil sie den Veränderungen der Zeit und den Bewegungen des Himmels unterworfen sind.

Es ist vernunftgemäß, sagt F., anzunehmen daß, so wie die Engel nicht vor den Sphären erschaffen wurden, auch die Seelen niedereren Ranges nicht vor den Sphären — d. i. ihren Leibern erschaffen werden. Die Seele ist die Form und actus des Körpers. Nun ist freilich in der Natur der actus eher als die potentia, aber in demselben Subjecte folgt doch jener erst auf diese,

weil die Bewegung allemal von der potentia zum actus übergeht. Deßwegen war der Samen, oder das der potentia nach Lebende, eher als die Seele, welche der lebendige actus selbst ist. Ueberdem ist es jeder Form natürlich, mit der ihr angemessensten Materie vereinigt zu werden. Hiebei gesteht F., daß es Dinge gebe, die aus Vernunftgründen nicht können beantwortet werden. Wie z. B. die Frage: woher die Seele in den Körper komme? Sobald die Seele aus der Gottheit emanirt — oder geschaffen wird, ist sie dem Körper gleich gegenwärtig, wie es der Sonnenstrahl dem Auge ist.

Eine andere sehr wichtige Frage ist, wann die Seele mit dem Körper vereinigt werde? Antwort: der menschliche Samen geht von dem ganzen Körper des Mannes aus, und nimmt von der Seele des Mannes die bildende Kraft mit sich. Durch diese Kraft gehen im Mutterleibe innerhalb fünfundvierzig Tagen folgende Veränderungen mit ihm vor: in den ersten sechs Tagen wird er eine milchartige Substanz, in den neun folgenden entsteht Blut, in den zehn nächsten wird die Substanz zu Fleisch, in den achtzehn übrigen erhält sie eine bestimmte Figur, — und alsdann wird die Seele erschaffen und mit dem Körper vereinigt. — Aber durch welchen Theil des Körpers tritt die Seele in denselben, und durch welchen geht sie wieder heraus? Die Seele ist allemal ein Mittelpunkt ihrer besondern Sphäre, wie Gott der Mittelpunkt des Universums. Daher geht die Seele zuerst in das Herz über, als dem Mittelpunkt des Körpers, und wird durch dasselbe mit diesem vereinigt und durch die Wärme und den Lebensgeist weiter verbreitet. Werden in einer tödtlichen Krankheit die Wärme und Lebensgeister aufgehoben, so zieht sie sich wieder zum Herzen zurück, und verliert sich auch die Wärme des Herzens, so verläßt sie den Körper ganz. (Mars. Ficini theologia Platonica de immortalitate animae. Lib. XVI. XVIII.)

Es ist merkwürdig, wie F. die Seele erst fünfundvierzig Tage nach der Empfängniß mit dem Körper vereinigen läßt, da er an einem andern Orte (l. c. lib. V.) zwischen Leben und Seele nicht unterscheidet. „Die Seele ist Leben," sagt er, „man nennt daher das Beseelte lebendig und das Unbeseelte todt."

Diese Meinung von einem spätern Beseeltwerden des Kindes im Mutterleibe haben auch noch mehrere andere vertheidigt, von

denen ich einige, insbesondere auch Ph. Melanchthons Meinung anführe, welcher in einer eigenen Schrift über die Seele (Commentarius de anima, Vitebergae 1540) nach Aristoteles im allgemeinen ein dreifaches Seelenwesen annimmt, dabei aber fünf Vermögen unterschied, und zwar ein vegetatives, sinnliches, begehrendes, bewegendes und intellectuelles Vermögen. „Hanc perspicuam enumerationem retineamus, omissis rixis."

Die vernünftige Seele ist ihm eine geistige Intelligenz, der andere wesentlich verschiedene Haupttheil der menschlichen Substanz, die unsterblich ist. Die beiden andern Seelen sind bloß Entelechien des Körpers, entstehen und vergehen mit dem Körper, anstatt daß das vernünftige Princip, wie auch Aristoteles annahm, von außen zu dem Körper hinzukommt, und allein göttlichen Ursprungs und Wesens ist.

Die Seele wird dem Körper eingepflanzt, nachdem bereits der Embryo eine bestimmte Bildung erhalten hat, ungefähr den fünfundvierzigsten Tag nach der Empfängniß. Cum vivere jam foetus incipit, quia sentit, ideoque aiunt, animas inseri pueris circiter ad 45. diem. Die ernährende und empfindende Seele wird durch die Eltern fortgepflanzt (ex traduce et a natura seminis). Mit dem Gefühl des Fötus ist noch keine Bewegung da, diese entsteht in der doppelten Zeit der ersten Bildung — also um den neunzigsten Tag. In der dreifachen Zeit der ersten Bewegung, also in neun Monaten, wird das Kind geboren. Dieses sey aber nur bei dem männlichen Geschlechte gewöhnlich, das weibliche werde im zehnten Monat geboren.

Hundeshagen hat über die Mehrfachheit der Seelen eine eigene Abhandlung geschrieben, und darin ganz die Aristotelische Meinung nach Melanchthon vertheidigt, daß es 1) eine pflanzliche Seele gebe, welche die erste sey und allen organischen Körpern zukomme und bei der Empfängniß beginne; 2) die empfindende, welche den Thieren überdieß eigen sey, und 3) die vernünftige Seele, welche außer den beiden vorigen den Menschen allein auszeichnet. Diese allein sey unsterblich, jene sind mit dem Körper unzertrennlich, die vernünftige aber kann ohne ihn bestehen. (J. C. Hundeshagen de pluralitate animarum in homine realiter distinctarum, Jena 1666. §. XXVIII.). Die vernünftige Seele wird unmittelbar von Gott geschaffen, die beiden

andern, zwar auch von Gott als allgemeinere Ursache, aber durch besonderes Zusammentreffen natürlicher Ursachen. Der Fötus, da er im Mutterleibe gebildet wird, hat zuerst ein Pflanzenleben, dann ein thierisches, und zuletzt ein menschliches. Zu welcher Zeit aber die empfindende und vernünftige Seele dem Fötus beigesellt werde, darüber sind die Naturkundigen im Streite. Einst, sagte er, waren sie der Meinung gewesen, daß die vernünftige Seele bei dem männlichen Geschlecht in neunundachtzig Tagen, welche drei Monate machen, bei dem weiblichen Geschlecht in hundert zwanzig Tagen, welche vier Monate machen, entstehe. Er selbst will hierüber nicht weiter entscheiden, sondern treuherzig gestehen, daß man es nicht wisse.

Lemnius sagt, die Seele stamme nicht von dem Samen oder einer körperlichen Mischung her, sondern sie werde unmittelbar von Gott geschaffen und dem schon gebildeten Körper beigesellt. (Laevin. Lemnius de miraculis occultis naturae. Antverpiae 1581 lib. I. C. XI.). Diese Vereinigung der Seele mit dem fertigen Körper geschehe ungefähr den fünfundvierzigsten Tag nach der Empfängniß, besonders gelte dieses von dem männlichen Geschlechte. Das weibliche Geschlecht habe eine schlaffere Natur, deßwegen sey der Körper erst am fünfzigsten Tage zum Empfange der Seele gebildet. Um diese Zeit, um den fünfundvierzigsten Tag, bekommt der Mensch schon seine vernünftige Seele und seine natürlichen Eigenschaften, da wird der Fötus belebt, zur Empfindung und Bewegung geschickt. „Foetus vitalis esse, ac sentire incipit, licet ob imbecillitatem aut non moveatur, aut tanta debilitate, ut gestans id sentiscere nequeat.«

Die unmittelbare Schöpfung der Seelen von Gott wird überhaupt seit lange her fast allgemein angenommen, nur die Zeit der Beseelung während der Schwangerschaft wird nicht auf ganz gleiche Weise bestimmt. Insbesondere nehmen aber die Christen die Schöpfung der Seele bei der Empfängniß allgemein gleichsam als ausgemacht und stillschweigend an; und dieses nicht ohne Grund. Denn wie ihnen das Licht für Geist und Leben, für alles Denken und Handeln aus dem Evangelium leuchtet, so finden die Christen auch diesen besondern Gegenstand im Evangelium wirklich so ausgesprochen. Bei Lucas (1. Capitel 26 ꝛc.) lesen wir die Verkündigung Mariä. Der Engel Gabriel ward

von Gott gesandt, der Jungfrau den Gruß zu bringen: „fürchte Dich nicht, Du hast Gnade gefunden bei Gott. Siehe Du wirst schwanger werden im Leibe und einen Sohn gebären, deß Namen sollst Du Jesus heißen. Der heilige Geist wird über Dich kommen und die Kraft des Höchsten wird Dich überschatten, darum auch das Heilige, das von Dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden." Hierin ist doch wohl mit der Empfängniß die Beseelung deutlich ausgesprochen: Denn wenn es eine bloße körperliche Empfängniß, oder eine pflanzliche, wie man es nennen will, gewesen wäre, so würde der heilige Geist nicht über sie gekommen seyn, der Geist schuf doch wohl Geist und nicht Körper. Ferner: „das Heilige, das von Dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden." Hier bezieht sich das Heilige offenbar auf das noch Ungeborene, ein bloß Körperliches oder Pflanzliches, Unbeseeltes kann nicht heilig genannt werden.

Allein wenn dieses noch nicht überzeugend genug seyn sollte, so findet sich eine noch deutlichere Stelle bei Lucas (1, 39.): „Maria aber stand auf in den Tagen und ging auf das Gebirge zu der Stadt Juda, und kam in das Haus Zacharia und grüßte Elisabeth. Und es begab sich, als Elisabeth den Gruß Mariä hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leibe, und Elisabeth ward des heiligen Geistes voll und rief laut: gebenedeiet bist du unter den Weibern und gebenedeiet ist die Frucht deines Leibes, und woher kommt mir das, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt; siehe, da ich die Stimme deines Grußes hörte, hüpfte mit Freuden das Kind in meinem Leibe." Hierin ist also auch die Beseelung des Johannes in der Elisabeth ausgesprochen; denn wenn das Kind nicht beseelt gewesen wäre, hätte es nicht hüpfen können, mit Freuden. Und „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt," (Johannes 1, 14.) ist wohl von derselben Bedeutung; denn wäre das Kind in der Mutter unbeseelt, so müßte es umgekehrt heißen: das Fleisch ist Wort geworden, da dasselbe bereits Fleisch ist. Die christliche Kirche hat so die Empfängniß Mariä immer als eine wahre Beseelung — Begeistung angesehen und ausgesprochen, wie man dieses namentlich in dem römischen Katechismus (herausgegeben auf Befehl des Kirchenraths von Trient und des römischen Papstes Pius V., übersetzt von Ignaz Felner, 1. B., 1822, S. 51) lieset. „Da

wir glauben, der Leib Christi sey aus dem reinsten Geblüte der jungfräulichen Mutter gebildet worden, so erkennen wir darin die menschliche Natur; denn dieses ist allen menschlichen Körpern gemein, daß sie aus dem mütterlichen Geblüte gebildet werden. Was aber über die Ordnung der Natur und über alle menschlichen Begriffe geht, ist das: sobald die selige Jungfrau, in den Antrag des Engels willigend, sagte, sieh, ich bin die Magd des Herrn, es geschehe mir nach deinem Worte, ward gleich der allerheiligste Leib Christi gebildet und mit ihm eine vernünftige Seele vereinigt; und so war im nämlichen Augenblicke der vollkommene Gott — auch vollkommener Mensch."

Hiebei kam besonders auch die Erbsünde in Betracht; denn wenn die Seele erst nach der Geburt mit dem Leibe vereinigt würde, so ist dieselbe nicht gut zu begreifen, man müßte denn die Präexistenz annehmen, was aber in der christlichen Kirche nicht der Fall ist; der Leib kann ohne Seele keiner Sünde theilhaftig werden. Am begreiflichsten schien diese aber vorzüglich in der Traductionstheorie.

Die neueren Physiologen, welche der Epigenesis größtentheils zugethan sind, nach welcher das neue Leben aus dem rohen ungebildeten Zeugungsstoffe (in beiden Geschlechtern) bei der Zeugung erst entsteht, und die Theile des neuen Geschöpfes sich stufenweise entwickeln, nehmen wohl auch die Beseelung gleichzeitig an, ohne sich darüber weitläufiger auszusprechen. Es wirket nun die neu angefachte Lebenskraft zweckmäßig fort nach der endlos mannichfaltig verschiedenen Bestimmung der organisirten Körper und ihrer Theile, einmal in der allmählichen Ausbildung des Fötus, und dann in der lebenswierigen Erhaltung dieser organischen Bildung durch die Ernährung und Reproduction. (C. Friedr. Wolf's wesentliche Kraft, Blumenbach's Bildungs-Trieb rc., die vis plastica der Alten.) Wiewohl hier in dem belebten Wesen auch die Seele enthalten ist, so geschieht die Bildung doch nach ganz natürlich-plastischen Gesetzen, woran die Seele selbst keinen Antheil hat.

Nach andern ist aber die Seele selbst, schon von der Erzeugung an, die Bildnerin ihres Leibes; denn sie sahen ein, daß der Bau einer Frucht die Spuren von einer hohen Weisheit verrathe, sie nahmen daher zu einer verständigen und vorhergesehener

Absichten kundigen Ursache ihre Zuflucht. Und dieß könne nur die Seele seyn, welche sie sich als plastisch-bildende Idee (Cudworth, Harvei, Grew, Rai, Wepfer, Robinson), oder selbst als die bewußte Baumeisterin vorstellten. (Themistius, Sennert, Faber, Alberti, Bohn, Stahl und Krazenstein rc., Carus unter den jetzigen.)

Daß die neuere Philosophie ein gleichzeitiges Gegebenseyn der Seele und des Leibes, besonders jene Identitätslehre des Realen und Idealen annimmt, braucht bloß erinnert zu werden, und es gibt jetzt wohl gewiß nur sehr wenige Philosophen und Physiologen, welche zwischen Belebt und Beseeltseyn unterscheiden, und welche folglich nicht mit mir die Beseelung des Kindes bei der Empfängniß im Mutterleibe annehmen. Doch gibt es auch hiebei eine Ausnahme, und zwar läugnet E. Platner nicht nur das Beseeltseyn des Fötus, sondern lehrt sogar: dessen Leben sey bloß ein mechanisches, „als eine regelmäßige Bewegung in angemessenen Canälen, wo die flüssigen Materien in den Canälen der Maschine aufgenommen, herumgetrieben, vermischt, in feste Theile verwandelt und zum Theil ausgeführt werden. Dieß mechanische Leben haben die Menschen, so wie alle Thiere mit den Pflanzen gemein. Die Vernunft ist der unterscheidende Charakter des Menschen. Da die menschliche Seele mit dem Mechanischen in keiner unmittelbaren Verbindung steht, so kann der menschliche Körper, so lange er die Empfindung zur Befriedigung seiner Nahrungsbedürfnisse nicht nöthig hat, ohne alle Vereinigung mit der Seele leben. Ein solches Leben leben ungeborne Kinder und alle Menschen im tiefen Schlafe, in gewissen Gattungen von Haupt- und Nerven-Krankheiten, im letzten Zeitpunkte des Sterbebettes, und bisweilen noch einige Stunden nach dem Tode." [!!] (Ernst Platners Anthropologie für Aerzte und Weltweise 1772. 1. Theil. §. 3, 4, 13, 14.) An einem andern Orte spricht Platner von dem Nichtbeseeltseyn des Fötus noch ausführlicher. (De vita foetus non animata quantum ad infanticidium 1809.) „Unter wahrem Leben versteht man das beseelte Leben, was mit dem Athemholen beginnt und bestärkt wird. Atque id ipsum est quod contendimus: foetum sine spiritu, etiamsi vel cordis, vel membrorum motus aliquis supersit, nullo pacto animatum esse, ergo nec vivum. Wie-

wohl man den Fötus deßwegen nicht todt nennen kann, so muß man die Zweideutigkeit des Wortes Leben nicht mißbrauchen. Denn vor dem Lufteinathmen ist kaum der Name — Kind, viel weniger der des Kindermordes zulässig." Damit man aber die Sache desto leichter einsehe, so will Platner den Grund davon aus der Physiologie selbst angeben, was er auf folgende Weise thut:

„Den Fötus beseelen nenne ich, wenn in ihm die Seele (animus, quo nomine quid quisque velit intelligere, hic liberum esto) gleichsam aus dem Schlummer gelöst zu Sinn und Bewegung erwacht und zu seinem eigenen Bewußtseyn. Und zwar geschieht diese Anregung zu einem vollkommenen Leben offenbar durch den ersten Athemzug, welchen der eben ans Licht und in die Luft getretene Fötus durch eine natürliche und blinde Begierde durch die Lungen einzieht, und so entweder gleich oder nach und nach dem ganzen Körper mittheilt. Da sich dieses so verhält, so ist das Leben des Fötus vor dem Eintritte der Luft, als von der Seele noch unberührt, bis dahin ohne Seele, und somit unbeseelt. Beseelt wird jenes erst vermittelst der athembaren Luft." Daß nicht bloß die Beseelung, sondern auch die eigentliche Belebung durch die Luft geschehe, spricht Platner auch hier ganz offen aus: „Nam animus est ipsa sentiens et cogitans natura; anima autem nihil aliud quam aër purior nobiliorque, cuius adspiratione vita hominis et inchoatur, et sustinetur." Der Fötus sey also vor dem ersten Athemzuge gleichsam halb todt, ohne Sinn und Bewegung.

„Der vor dem ersten Athemzuge unbeseelte Fötus hat weder die Vollkommenheit und Würde des gebornen Menschen, noch die Rechte desselben; demnach ist der Kindermord keinem Gesetze unterworfen (Infanticidii crimen legitimum esse nequit), und dem Weibe, welches eine Leibesfrucht mit Arzneien abtreibt, ist dieses nicht zu einem Verbrechen anzurechnen; und warum sollte man jener es anrechnen, welche den Fötus verletzt und ihm das Leben nimmt?" (Ernesti Platneri, Professoris quondam medici in academia Lipsiensi Quaestiones medicinae forensis, et Medicinae studium octo semestribus descriptum, edidit L. Choulant. Lipsiae 1824. p. 259—263.)

Ohne fernere Beweise für das Beseeltseyn und Nichtbeseelt-

seyn des Fötus zu sammeln, glaube ich am füglichsten mit Ernst Platner den Schluß machen zu können, da er sowohl der Meinung als der Zeit nach dem Herrn Professor Nasse am nächsten kommt. Obwohl in einer weitläufigen Untersuchung noch viele andere könnten angeführt werden, so glaube ich doch die Hauptansichten von den berühmtesten Denkern aller Zeiten wenigstens nach Klassen und Ordnungen mit kurzer Angabe der Gründe und Gegengründe berührt zu haben, und der hieran etwa Geschmack findende Leser (der diese nicht ganz mühelose Arbeit indessen nicht völlig verschmähen wird) wird sonach das Mangelhafte sich leicht ersetzen. Ich habe übrigens geflissentlich alle Kritik vermieden, um keinem im Urtheil und Geschmack vorzugreifen.

Was den Ursprung der Seele insbesondere betrifft, so ist dieses wohl der schwierigste Punkt, das Rechte und allein Wahre herauszufinden. Den Sterblichen ist ein Wissen von ihrem ersten Ursprunge wohl auf immer versagt. Am wahrscheinlichsten scheint mir aber doch die Annahme, daß die Menschen bei der Zeugung ein gleiches Individuum, also den ganzen Menschen mit Leib und Seele hervorbringen, und daß Gott dem Menschen ursprünglich wie überhaupt, so auch hiezu den freien Willen ertheilt habe. Mein Bekenntniß aber, daß Leib und Seele schon nach der Empfängniß im organischen Keime vereint sind, soll nun in den folgenden Untersuchungen gerechtfertigt werden.

II.

Physiologisch-psychologische Untersuchungen über die menschliche Seele überhaupt, und über die Beseelung des Kindes insbesondere.

Den metaphysischen Streit über den Ursprung und das Wesen der Seele ganz bei Seite gesetzt, kommt es uns nur noch darauf an, das Wann der Vereinigung der Seele mit dem Leibe nach physiologischen und psychologischen Gründen zu betrachten. Und wenn uns hier gleich ebenfalls mehr die Hand der Speculation leiten muß, so liegt dieser Gegenstand doch der Erfahrung näher, und Analogien führen wenigstens, wo nicht zur ausgemachten Wahrheit, doch gewiß zur größern Wahrscheinlichkeit.

Mir scheint es am gerathensten zu seyn, über den Begriff des Lebens und der Beseelung überhaupt uns vorerst recht zu verständigen, und den Unterschied zwischen allgemeinem Naturleben und dem Leben einzelner Individuen der Natur, wie solches in den Erscheinungen sich offenbart, festzusetzen; daraus wird am ungezwungensten hervorgehen, was von dem Leben und dem Beseeltseyn des Fötus insbesondere zu halten sey. Ohne weiter mich umzusehen, was andere von dem Leben gesagt haben und noch sagen, so will ich vorläufig nur kurz andeuten, was ich mir von dem Leben, oder vielmehr von den Erscheinungen desselben für ein[illegible]ache.

Ueber den Begriff des Lebens.

Das Urleben ist Gott, „denn er ist das Leben und das Licht von Ewigkeit her." Die Natur aber in ihrer beständigen Bewegung, als Einheit, und Bildung der Mannichfaltigkeit, ist das große unermeßlich Lebendige, in der nie ein Stillstand, sondern eine immerwährende Veränderung und ein steter Wechsel der Dinge stattfindet. Die Natur erscheint uns als ein unendliches Triebwerk (Organismus), welches als Einheit ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt, als Mannichfaltigkeit aber eine unendliche Zahl von Theilen und Gliedern enthält, die alle zusammen wie Mittel und Zweck zu einander sich verhalten, und vermöge des ihnen inwohnenden Lebens sowohl zu ihrer eigenen Erhaltung, als zum Bestehen des Ganzen thätig sind. So ist die Natur um ihrer selbst willen, als auch für alle übrigen Theile (den Kindern ihres Leibes) durch eigene inwohnende Kraft in Thätigkeit, so wie die Mannichfaltigkeit ihrer Theile und ihre Glieder mit eigenthümlichem, von der Natur entlehntem Leben und Bildungstriebe versehen sind, um einander wechselseitig hervorzubringen und zu erhalten. Das Größte hat sein Daseyn ebenso durch das Kleinste, als dieses nur lebt, insofern es mit dem Größten in Wechselwirkung steht. Eine Organisation stellt die Natureinheit im Kleinen dar, einen Organismus, im Begriff der Physiologen; ein Organ aber ist ein Glied dieser Einheit, zwar lebendig für sich und das Ganze, aber losgetrennt von ihr, unfähig zu bestehen und sich selbst zu erhalten. Ein jeder Theil der Natur also, insofern er eine Einheit bildet, und sich fortwährend in Mannichfaltigkeit entwickelt, ist ein Organismus, und die mannichfaltigen Entwickelungen sind die Organe, die als Glieder ihm angehören, und die in denselben sich äußernde Thätigkeit ist das L e b e n. In Bezug auf die Natur sind alle Dinge organisch; es trägt aber ein Wesen den Charakter des Organischen oder Lebendigen um so offenbarer an sich, als selbes durch eine bestimmtere Bewegung sich auszeichnet, und eine größere Mannichfaltigkeit von Theilen aus seiner [illegible]twickelt, durch die es in einer vielseitigen selbstthätigen Wechs[illegible]elt steht, wie z. B. der Mensch vor den

Thieren, die Thiere vor den Pflanzen, diese vor den Mineralien u. s. w. Unorganisch ist endlich, oder mit dem Begriffe des Todes bezeichnet, wo alle lebendige innere Bewegung stille steht, wo alle freie Selbstentwickelung gehemmt ist, und der Wechsel der Stoffe für immer stille steht. In den niedersten, am wenigsten organisirten Geschöpfen der Natur entsteht Leben durch bloßes Zusammentreffen gewisser Naturkräfte, wo die ruhende gestaltlose Materie Form und Bewegung erhält; bei höher organisirten Geschöpfen entsteht neues Leben, oder ein neues Individuum nur unter Mitwirkung lebendiger Organismen derselben Art.

Dieser allgemeine physiologische Begriff des Lebens berührt das Wort Geist und Seele, oder Materie und Körper nicht, und die Physiologen gehen auch, ohne sich um selbige zu bekümmern, meist ganz ruhig darüber weg. Und wenn sie sich dessen auch, wahrscheinlich oft gar nicht bewußt werden, so geschieht dieses Darüberweggehen nicht ganz mit Unrecht. Denn von dem Wesen des Geistes sowohl, als dem einen Extreme, so wie von dem Wesen der Materie, als dem andern, weiß kein Mensch etwas; was sollen sie also von einem Dinge reden, von dem sie nichts wissen? Ueberdem ist in dem Begriffe des Lebens, des irdischen Lebens nämlich, schon beides, Geist und Materie — enthalten. Denn in dem Reichthume der Natur mit allen ihren Erscheinungen sehen wir nicht etwa einen absoluten Geist — es ist ja überall Materie da, auch ist es nicht bloß eine absolute Materie, es ist ja überall Kraft und Thätigkeit, und Geist da. In der reinen Abstraction darf daher der Physiolog weder den Geist noch die Materie allein auffassen (damit mögen sich die im Uebersinnlichen und Aeußernatürlichen schiffenden Metaphysiker abmühen); ihm ist das Leben im allgemeinen ein Spiel der durch den unendlichen Geist beseelten Materie, das Leben in Concreto, oder das Leben der besondern Naturwesen eine Erscheinung — eines begeisteten Stoffes — und eines bestofften Geistes. Kein Sterblicher vermag anzugeben, welches das Erste in einem Lebendigen sey, der Geist oder Körper, denn sobald sie in die Erscheinung treten, so ist schon beides vereinigt, wie in einander geschmolzen; wer will also darthun, daß der Geist oder der Körper, die Seele oder der Leib das Erste, das Enthaltende oder das Leitende sey?

Wenn ich nun gleich als Physiolog schlechtweg die Worte

Geist und Materie nicht zu berühren brauche, so darf ich diese als Psycholog nicht umgehen, und gerade in Beziehung zu unserer Aufgabe müssen wir den Begriff des Lebens und der Beseelung noch näher entwickeln.

Ueber den Begriff der Seele.

Die ganze Natur, wie wir sie um uns sehen, ist eine Erscheinung, eine Offenbarung von Kräften und Thätigkeiten in Stoffen und materiellen Organen, zeitlich nach — und raumlich neben einander, was wir Leben nennen. Die Vernunft sagt uns, daß die Natur dieses Leben ursprünglich von Gott und nicht von sich selbst habe; daß sie also von einem unendlichen ewigen Geiste hervorgerufen sey; die Erfahrung lehrt uns dabei, daß die Natur ihr Leben — ihre Erscheinungen aus sich entwickelt, wobei wir aber wieder nicht wissen, ob die Natur dieß absolut aus sich selbst vermag, oder ob ihr Leben vielmehr nur eine scheinbare Selbständigkeit sey, die durch den ewigen Schöpferwillen unterhalten werde. Die Alten nannten (und wohl nicht mit Unrecht) die Natur, oder das All, einen Ausfluß, eine Emanation aus der Gottheit; denn die Natur erschien ihnen, von einem ewigen Geiste, — (den sie mit dem Lichte sich versinnlichten) — ausgegangen oder erschaffen, in ihren Erscheinungen wie in einem unaufhörlichen Flusse, welche von der Gottheit nicht getrennt, sondern mit ihr in einer ununterbrochenen Verbindung ist; daher sie das ewig Unterhaltende und überall Lebendige die Weltseele, und alle einzelnen Erscheinungen — Organismen und Organisationen — als Ausflüsse von der Weltseele nannten.

Wie dem auch sey, die Natur in ihren Erscheinungen ist formell, alles Formelle aber ist gesetzlich, und alles Gesetz stammt von einem Geiste. So sind alle Formen der uns erscheinenden Natur nur die Strahlen — oder Ausflüsse der allgemein belebten Natur, die in ihnen lebt. Alles Lebendige ist aber gesetzlich, und so ist die Natur nichts ohne den Geist, und ihr Leben ist Seelenthätigkeit, ein in der Materie thätiger und gesetzlich wirkender Geist. Die Natur ist so ein organischer Leib im Großen, die Leiblichkeit aber ist nichts anders als die vom Geiste bedingte Materie, und somit ist es

wohl mit jener philosophischen Begriffsbestimmung einerlei: „die Natur ist die durch Freiheit regierte Nothwendigkeit, die von Nothwendigkeit umfangene abhängige Freiheit.“ Leben und Beseeltseyn, oder Aeußerung von Kraft und Thätigkeit ist so schon nach diesem allgemeinen Begriffe nicht verschieden. Die physische Dynamis ist auch in dem Minerale, in der Pflanze eine Art Seele. „Die Seele ist der höchste Begriff innerhalb der Natur, die Immaterialität, das Leben in höchster Abstraction und Einheit. Näher bezeichnet, versteht man jedoch unter Seele eine jede innerliche von ihrem Leibe unterschieden gedachte, ihn regierende Geistesbestimmtheit, den Geist eines besondern Körpers.“ (S. Voigts System der Natur und ihre Geschichte 1823. S. 41.)

Wir haben das Leben in der allgemeinen Natur betrachtet. Das allgemeine Leben wiederholt, reflectirt sich, oder tritt als besonderes Leben in einem jeden von der Natur ausgegangenen Geschöpfe auf. Dieselbe Begriffsbestimmung von Leben und Seele geht so auch auf das Naturgeschöpf über. Auch hier ist die Seele das Leben, oder die innerliche von ihrem Leibe unterschieden gedachte, ihn regierende Geistesbestimmtheit, und Voigt setzt am a. O. hinzu: „in dieser nähern Bestimmung gilt sie selbst noch da, wo sie nur den wesentlichen, regierenden Charakter eines Lebendigen ausmacht, also selbst für jeden organischen Keim, insofern sie diesen nach ihrer innerlichen specifischen Bestimmtheit entwickelt, d. h. lebendige Individualität ist.“ Das Leben der Pflanzen und Thiere ist so für ein Beseeltes zu halten; allein hier müssen wir noch in weitere Unterscheidungen eingehen.

Unter Seele, Seelenleben und Seelenkraft versteht man nach eignem und mehr gangbarem Begriffe, wo in organischen Geschöpfen das Leben durch gewisse innere Aeußerungen sich offenbart, und sich durch eine höhere eigenthümliche Freiheit zu einem lebensbedingenden Princip charakterisirt. Hier ist dieses Seelen-Princip eine höher gesteigerte Lebenskraft, die ein psychisches Vermögen, und in Bezug auf das eigentliche, oder wirkliche Leben nur eine Idee ist, und nur durch ihren Antheil an der organischen Natur zur wirklichen — sich äußernden Thätigkeit wird. Als solche gestaltet sie sich und wirket — zwar nur vermittels des Leibes — innerlich als empfindendes — fühlendes, gegen die Außenwelt

als receptives Subject, und als active Bewegung und zurückwirkende Selbstthätigkeit.

Insofern alle Dinge der Natur in Wechselwirkung stehen, so empfinden sie auch die Außenwelt, und wirken auch durch ihr eigenes Leben selbstthätig auf selbe zurück; insofern könnte auch dieser Begriff von der Seele auf die ganze Natur ausgedehnt werden. Insbesondere erstreckt sich dieser Begriff von der Seele auf die Pflanzen, welche die feinern Agentien und Wechselkräfte der Natur empfinden, und durch ihr selbstbildendes Leben abgeschlossene Organismen sind. Allein es wird unter Seele mehr ein inneres vom organischen unabhängigeres und freieres Princip verstanden, welches die Außenwelt empfindet, und auf sie zurückwirkt, und zwar mit bestimmender Selbständigkeit, das mit Selbstbestimmung die Empfindungen und Handlungen modificirt, und in einem noch höhern Grade auf Empfindungen äußrer Gegenstände auch ohne Handlung — ohne Rückwirkung, verharren kann. Hier herrscht schon also eine Wahl — gleichsam ein Auswählen gewisser Gegenstände, auf die zurück-, oder nicht zurückgewirkt werden soll, also freier Wille. In der Empfindung mit Wahl herrscht nun eigentlich jenes Höhere, was man Seele zu nennen gewohnt ist, und je mehr hier Einheit und Klarheit des Empfindens und Wollens entsteht, je mehr dieses zu einem freiern Bewußtseyn aufsteigt, und ein denkendes Ich entsteht, desto mehr trägt es den Charakter der Seele.

In dieser höhern Bedeutung können wir bloß dem Menschen eine vernünftige, den Thieren aber eine empfindende und wollende Seele zuschreiben, denn Empfindung und willkürliches Rückwirkungsvermögen ist gerade das, wodurch sich das Thiergeschöpf vor allen andern auszeichnet, ein jedes hat eigenthümliche Empfindungen, und ein jedes wählt und wirkt auch auf äußere, seiner Individualität entsprechende Gegenstände zurück, welches bei den niedersten Thieren freilich noch sehr einfach — einförmig und (wahrscheinlich) kein deutliches Bewußtseyn ist, weil ihre Sinn- und Bewegungsorgane noch so einfach sind, und sich darum noch in einem so engen Kreise bewegen. So wie aber ihre Sinn- und Bewegungsorgane gesonderter und zahlreicher werden, so vervielfältigen sich ihre Empfindungen und Handlungen, und der sogenannte Instinct tritt bestimmter und bewunderungswürdiger

hervor. Die empfundenen Einwirkungen äußerer Gegenstände werden jetzt vor jenem innern Princip — was wir Seele nennen — gesondert und deutlicher vorgestellt, und eine sehr bestimmte Wahl — Wille — bedingt die Bewegungen und Handlungen der Thiere, durch die sie mit der Außenwelt in einen bestimmten Verkehr treten. Sinn und Wille sind die zwei Haupteigenschaften und Prädicate der Seele, und wenn wir diese bei allen Thieren (in niederem oder höherem Grade) sehen, wer will dann noch ferner den Thieren die Seele absprechen? Alle Erscheinungen des Thierlebens offenbaren sich durch Sinn und Bewegung, und insofern man hier bestimmte Aeußerungen beobachtet, insofern haben sie den Schein des Bewußtseyns; ob ein solches wirklich, und wie deutlich es sey, und wie weit es sich in die Thierreihe hinunter erstreckt, läßt sich nicht bestimmen, weil wir da den Denkact der Thiere in uns selbst haben müßten.

Man unterschied und unterscheidet bei den Thieren zwischen organischem (vegetativem) und animalischem (seelischem) Leben. Jenes besteht in dem bewußtlosen Bilden und Wechsel des Stoffes, in der Ernährung und Erzeugung, was auch die Eigenschaft der Pflanzen ist; dieses besteht in der Aeußerung — Veräußerung des Lebens mit Hülfe des Sinns und der willkürlichen Bewegung, durch welche das Thier mit der Außenwelt in eine mehr oder weniger bewußte Wechselwirkung tritt. Das Thier besitzt also eigentlich ein zwiefaches Leben, wurde und wird noch jetzt behauptet: jenes organische, und dieses animalische, welche gleichsam als Polaritäten einander gegenüber stehen, und zu einander in umgekehrtem Verhältniße stehen; letzteres könne bei den niederen Thieren kaum in Betracht kommen.

Dieses zwiefache Leben kann ich aber durchaus als zwiefaches nicht zugeben; denn da müßte das organische neben oder außer dem animalischen Leben, oder es müßte eins ohne das andere bestehen können. Dieses findet aber bei keinem einzigen Thiere statt. Ein bloßes Bilden und Ernähren und ein bloßes Empfinden der allgemeinen Naturkräfte — wie des Lichts 2c. — findet nur bei den Pflanzen statt; bei allen Thieren aber sehen wir das animalische Leben, denn dieses macht sie gerade zu dem (in höherm Sinne) beseelten Thiere, und nirgends beobachten wir ein bloß organisches Leben. Beide sind mit einander so enge verschmolzen,

und bilden eine untrennbare Einheit, daß immer und überall mit dem gänzlichen Erlöschen des animalischen Lebens auch das organische untergeht, so wie umgekehrt, das Absterben des organischen Lebens allemal den Tod des animalischen nach sich zieht. Es äußert zwar in dem Thierleibe ein jedes System von Theilen ein eigenes Leben, wie das vegetative, irritable und sensible System; allein diese Thätigkeit besteht nur in und durch das Leben der andern. Wo im Thiere vegetatives Leben, da ist irritables und sensibles, und umgekehrt; nur kann ein oder das andere bis auf einen gewissen Punkt in Ruhe und Unthätigkeit seyn, wie im Schlafe und in Krankheiten; aber ein gänzliches Aufhören der Irritabilität und Sensibilität bringt immer auch den Tod des vegetativen Lebens mit sich. Den Aristotelischen Unterschied einer pflanzlichen und thierischen Seele in einem Subjecte (der anima vegetativa und sensitiva) muß ich daher schon hieraus als ganz unstatthaft verwerfen. Es kann allerdings Zustände bei den Thieren geben, was ich bald nachher noch näher erörtern will, wo das eigentliche Seelenleben so in den Hintergrund des organischen tritt, daß man auf gänzliche Abwesenheit desselben zu schließen verleitet werden kann. Allein hier mangelt bloß die Erscheinung, das Seelenprincip entzieht sich unserer sinnlichen Anschauung, oder die Seele ist in einem gebundenen Zustande, in welchem sie nicht frei nach außen (unsern Sinnen entgegenkommend) zu wirken vermag, und dieß allemal bloß darum, weil entweder die Sinnes- oder Bewegungsorgane, oder beide zugleich, aus verschiedenen Ursachen in Unthätigkeit sind. Hier ist nur das Phänomenon, nicht das Noumenon abwesend; und wer will bei der Abwesenheit der Erscheinung, des Sinnlichen, auf Abwesenheit des Wesens, oder des Uebersinnlichen schließen?

Wenn diese Darstellung Wahrheit ist, wie es denn eine aus der Erfahrung genommene Darstellung ist, so gibt es kein Thier ohne Seele, und kein thierisches oder bloß organisches Leben ohne Seelenleben. „Die Seele ist so (nach Hainroth, Lehrbuch der Seelengesundheitskunde, 1. Th. §. 9.) der Mittel- und Zielpunkt des organischen Lebens, der Einheitspunkt, in welchem sich alle Strahlen des organischen Lebens als ihrem Brennpunkte sammeln, und von welchem aus sie sich wieder über dieses ganze

Leben verbreiten und es erst zu einem empfundenen und bewegten machen. Der organische Leib und sein Leben ist nur Mittel; die Seele aber Zweck, jene nur Werkzeug, die Seele aber das durch dieses Werkzeug Thätige." Sobald aber von einem thierischen Leben die Rede ist, so ist auch Seelenleben da, und wenn auch ihre eigenthümlichen Aeußerungen noch nicht in die Erscheinung treten, so geschieht dieses bloß wegen Unvollkommenheit der Entwickelung der leiblichen Glieder, — die Seele ist noch ganz innerlich, als Vermögen — Idee, oder Potentia, wie man es nennen will, vom Leibe umhüllt, und bleibt es so lange, bis der Leib in lebenskräftige Glieder sich entfaltet. Die Beweise hiezu sehen wir in den stufenweisen Gliedern des Thierreichs sowohl, als bei der Entwicklung eines jeden einzelnen Individuums. Wie diese Entfaltung zunimmt, so nimmt die Aeußerung der Seele als Thätigkeit — und actus als Empfindungssinn und Willensthat zu; denn die Seele oder vielmehr der Geist kann an sich, ohne leibliche Vermittlung, nie sich offenbaren und irdisch gar nicht existiren, woraus von selbst folgt, daß die Seele nichts absolut freies, sondern daß sie als Naturwesen an die Leiblichkeit gebunden, und somit eine bedingte Substanz sey. Wie so der Leib der Seele eigen ist, so die Seele dem Leibe, beide als wesentliche Vervollständigungsglieder zu ihrem natürlichen Leben und ihrer Offenbarung. Das Thier ist also eine leibliche, die in einem Leibe wohnende Seele, oder was dasselbe ist, ein seelischer, ein durch die Seele thätiger Leib. Hören wir gleichsam zur Erläuterung und Bestätigung desselben, was eben ein anderer Denker hierüber sagt. (M. v. Lenhossek, Darstellung des menschlichen Gemüths in seinen Beziehungen zum geistigen und leiblichen Leben. Wien 1824): „Obgleich Seele und Leib zwei ganz verschiedene Wesen sind, so sind sie doch im irdischen Leben innig gebunden und machen in Gemeinschaft das menschliche Individuum aus. Keins von beiden kann sich ohne das andere offenbaren. Seele und Leib sind im diesseitigen Leben so innig verbunden, wie Kraft und Materie unzertrennlich sind, §. 3. Das Leben dauert nur so lange, als der Verkehr irdisch zwischen Leib und Seele möglich ist, und wo eine Lebens-Erscheinung stattfindet, so hat man auf das nothwendige Daseyn der Seele zu schließen. Der Begriff vom Leibe

setzt das Daseyn von Seele voraus, nur aus der Verschmelzung des Körpers mit dem Unkörperlichen, aus der Einheit von beiden geht der Leib hervor u. s. w." §. 4, 7, 10, 28 ꝛc.

Der irdische Mensch ist ebenso Geist als Körper; aber ein begeisteter Körper, der lebt und wirkt, daher ein Leib, und so ist der werdende Leib ebenso Bestimmung, wie die Seele für den irdischen Menschen. Der Leib ist nicht ein Kerker, sondern eine Wohnung und Werkzeug des Geistes. Von einem isolirten Sitze der Seele im Leibe kann daher nicht die Rede seyn. Wo Leben ist, da ist Seele, im Flüssigen wie im Festen, welches aus dem Flüssigen — dem ursprünglich Belebten entsteht, und insofern könnte man wohl mit den alten prophetischen Hebräern, welchen schon Leben und Seele gleichbedeutend war, die Seele im Blute suchen. Die Seele offenbaret sich aber durch mannichfaltige Thätigkeiten, und hiezu bedarf sie eigenthümlicher Organe; und so entdecken wir nach der Eigenthümlichkeit der Thätigkeiten eigenthümliche Organe, für die Empfindung das Nervensystem und die Sinnorgane, für die Bewegung die Nerven und Muskeln u. s. w. Wie alle Thätigkeiten der Seele in ihren abweichenden Aeußerungen sich auf ein Gemeinsames — auf das geistige Princip beziehen, so beziehen sich auch die organischen Theile auf den allgemeinen Leib. Wo mehrere untergeordnete Organreihen für bestimmte Seelenthätigkeiten gleichsam zu einer Sphäre, wie Sinn und Wille — Sinn- und Bewegorgane vorhanden sind, da bezieht sich jeder Theil zunächst auf das Centrum der Sphäre, zu welcher er gehört: Kopf, Brust, Bauch. Da aber keine organische Sphäre über die andere erhaben ist, sondern alle nur für und durch einander sind, so ist der Sitz der Seele auch nicht in irgendeiner der organischen Sphären allein, oder in einem einzelnen Theile einer Sphäre. Sie ist daher im Leibe gleichsam flüchtig und nirgends zu Hause, und doch nach gewissen Thätigkeiten fix, und dadurch gerade in ihrer Einfachheit von den körperlichen Elementen verschieden. Sie ist der magische Wiederschein, welcher ist, und nicht ist, sobald man ihn haschen will, welcher so und anders ist nach Maßgabe der leiblichen Verhältnisse, wie der Regenbogen nach dem Verhältnisse des Sonnenstandes und der Wolken sich ändert.

Wenn die Annahme und der Unterschied einer pflanzlichen und thierischen Seele nach dem Aristotelischen Sinne in einem Subjecte ganz unstatthaft ist, wie ich eben deutlich bewiesen zu haben glaube, so braucht es wohl bloß noch beiläufig bemerkt zu werden, daß zwischen Pflanzen und thierischen Seelen durchaus gar keine Gemeinschaft oder Gleichheit stattfinde. Zwar sind die Pflanzen und Thiere Kinder einer Mutter, Erzeugnisse der Erde, athmen dieselbe Himmelsluft, werden von demselben Lichte beschienen, und ziehen ihre Nahrung zu ihrem Lebensunterhalte aus derselben Urquelle der Isisbrüste; beide entwickeln aus inwohnender Kraft die Glieder ihres Leibes zu eigenthümlichem Leben, steigen zu einer lustigen Höhe empor und feiern diese Hohezeit in Ueppigkeit und das menschliche Auge reizender Pracht, daher die rechte Bezeichnung „in Hochzeitkleidern;“ — beide huldigen der Liebe und Sympathie, und zeugen durch ihre Kraft und aus ihrem Stoffe Nachkommen und Geschöpfe ihres Gleichen; beide, Pflanzen und Thiere altern, neigen sich mit dem Sonnenuntergange ihres Lebens der Mutter Erde zu, und sinken endlich in die finstere Nacht des Todes.

Allein so viel Aehnlichkeit in den natürlichen Erscheinungen des Stoffes und der Kräfte beider sich findet, so herrscht in Bezug auf das eigentliche höhere Seelenleben eine völlige Ungleichheit. Und wie immer gewisse Kräfte die Pflanzen mit Thieren gemein haben, und diese Kräfte auch eine Art Beseelung seyn mögen — eine höhere den Thieren gleiche Seele mangelt ihnen durchaus und immerdar. Denn jenes Seelenprincip, welches sich durch eine innere, eigenthümliche Freiheit als ein lebensbedingendes Princip charakterisirt, welches mit einer selbstbestimmenden Wahl mit der Außenwelt in Wechselwirkung tritt, und noch mehr, welches mit Klarheit der Empfindung und des Willens zu einem freien Bewußtseyn sich steigert, fehlt den Pflanzen gänzlich. Schon in bloß materieller Hinsicht unterscheiden sich die Pflanzen wesentlich von den Thieren. Die organische Form der Pflanzen ist von einer größern mathematischen Bestimmtheit in ihrem starren und zelligen Bau; weicher und gestaltloser ist der thierische Grundstoff. Nirgends findet sich bei den Pflanzen eine Nerven- und Muskelfiber ɩc.

Wir sind daher zu der Behauptung vollkommen berechtigt: daß die Pflanzen keine den Thieren gleiche Seele haben, und da dieses also in Bezug auf die Thiere (was der Leser zu verstehen hat) eine Negation ist, daß sie unbeseelt sind. Wie wir demnach die Pflanze nie als im höheren Sinne beseelte Wesen ansehen können, so können wir das Thier nie als unbeseeltes ansehen, zwischen beiden findet also in psychischer Hinsicht gar keine Gemeinschaft statt, beide Reiche trennt eine völlig undurchdringliche Scheidewand, welche allen Uebergang von einem zu dem andern hemmt. Darum sehen wir auch nie die Pflanze in ein Thier und das Thier in eine Pflanze übergehen, beide sind absolute Verschiedenheiten, es sey denn, daß eines oder das andere sterbe, also sein Pflanzen- oder Thierleben aufgebe, wo dann erst aus den aufgelöseten erstorbenen Stoffen, unter gewissen Bedingungen durch einen neuen Zeugungsact ein neues, aber von dem vorigen ganz verschiedenes Leben entsteht.

Ich habe nun den Begriff des Lebens umfassend, und, wie ich glaube, erschöpfend bezeichnet, indem ich das allgemeine Naturleben, so wie das Leben der Organismen zuerst physiologisch auffaßte, und dann gleichfalls den Begriff des Seelenlebens im allgemeinen festsetzte; ich glaube dem Leser verständlich gemacht zu haben, daß die Natur selbst von dem Urgeiste — dem Schöpfer beseelt sey, in sich aber das Vermögen trage, aus seiner Einheit in Mannichfaltigkeit sich zu entwickeln, durch ein unendliches Wechselspiel der Kräfte eine unaufhörliche Bildung zu unterhalten und so ein allgemeines Leben zu offenbaren; daß das allgemeine Naturleben als besonderes in die Geschöpfe der Natur übergeht, und sich in ihnen wiederholt, und daß bei jedem neugebildeten die Idee einer Seele das bezeichne, wodurch sich das Lebendige durch gewisse Kräfte und eine bestimmte Bildung auszeichnet. Ich habe ferner den specifischen Charakter des höhern (eigentlichen) Seelenprincips als bloßes Eigenthum der Thiere angegeben, und damit den völligen Unterschied der Pflanzen und Thiere bewiesen.

Die fernern Eigenschaften der Seele als Aeußerungen des Sinnes und Willens, welche in den Gefühlen ihren Mittelpunkt haben, und die von eigenthümlichen Leibesorganen, wie von den Nerven und Muskeln rc. bedingt werden, und wie nach diesen

Bedingungen das Thier von dem Thiere sich unterscheidet, hier näher zu entwickeln, liegt ganz außerhalb der Gränzen dieser Untersuchung. Aber ob und wiefern der Mensch von den Thieren sich unterscheidet, dieses geht uns näher an, und ich muß daher die Merkmale dieses Unterschiedes ausführlicher angeben.

Ueber den höhern Unterschied zwischen Mensch und Thier.

Den Stoff und die an ihn gebundenen leiblichen Kräfte hat der Mensch mit andern Naturgeschöpfen, und viele natürliche Thätigkeiten des Organismus in Wachsthum, Nahrung und Fortpflanzung mit Pflanzen und Thieren gemein. Das psychische Lebensprincip der Empfindung und Bewegung durch die Sinne und den Willen mit der Außenwelt in Wechselwirkung zu treten, und die damit verknüpften Eigenschaften hat der Mensch mit den Thieren insbesondere gemein. Der Mensch ist denn also gleichfalls ein Naturwesen überhaupt, und ein thierisches Wesen insbesondere. Wir bemerken aber auch an dem Menschen eigenthümliche, von allen vorgenannten ganz verschiedene, also ausschließliche Eigenschaften, durch die er sich von allen andern Naturgeschöpfen wesentlich unterscheidet. Diese Eigenschaften beziehen sich auf ein höheres — außerirdisches, übersinnliches, rein geistiges, also außer aller Körperlichkeit liegendes Wesen. Er ist daher höherer, edlerer Abkunft, als die ihn umgebenden Naturwesen, und dieses Höhere ist kurz zusammengefaßt: die Vernunft. — Was allerlei Köpfe unter dem Worte Vernunft verstehen wollen, geht mich nichts an; ich verstehe darunter mit Jakobi das Vernehmen des Uebersinnlichen. Uebersinnlich sind die idealen Begriffe von Wahrheit, Güte, Schönheit und Recht.

Die Wahrheit wird mit einem reflectirenden, deutlichen Bewußtseyn von Irrthum unterschieden, und somit Recht und Unrecht erkannt. Nicht durch die äußern Sinne kommt dem Menschen die wahre Wissenschaft, sie muß ihm von innen kommen, von dem Lichte der Vernunft, nicht von dem so matt und leicht ausbrennenden Lämpchen der Sinne. Durch seine inwohnende Vernunft nähert sich der Mensch der Weisheit, durch die er sich

der Welt gegenüberstellt und selbe durchschaut. Jener berüchtigte Philosophensatz: „non est in intellectu, quod non ante fuerat in sensu" gilt nur halb, ja muß vielleicht umgekehrt werden: non est in sensu, quod non ante fuerat in intellectu, was in Bezug auf das Uebersinnliche eine ausgemachte Wahrheit ist.

Die Gefühle der Lust oder Unlust werden bei den Menschen nicht bloß die Pole zum Anziehen und Abstoßen des Angenehmen oder Unangenehmen, wie bei den Thieren, in welcher Hinsicht ihnen, wie den rein sinnlichen (Thier-) Menschen, das Angenehme schön und das Unangenehme häßlich erscheinen mag; sondern die Gefühle steigen bei dem Menschen durch ein klares Bewußtseyn zur Vernunft auf, und empfinden eine höhere, übersinnliche Lust, nicht bloß an der Harmonie sinnlicher Dinge (Aesthetik), sondern vorzüglich an der innern Harmonie der rein übersinnlichen Erhabenheit des Weltschöpfers, und schön handelnder Geister, wodurch jenes übersinnliche Band entsteht, was den Menschen mit Gott verknüpft und die Sympathie der Geister stiftet, was wir Liebe nennen. So sehen wir die Gefühle des Menschen von dem Irdischen zum Himmlischen, von dem Sinne zur Vernunft auf- und niedersteigen, und die Liebe jenen mit Gefühlen durchwirkten und umschlungenen Mittelpunkt werden, aus welchem die rein geistigen, bloß auf das höhere göttliche Sittengesetz abzweckenden Handlungen entquellen. Das Freudengefühl eines geistigen Lebens, „schöner Götterfunken", Mitleid bei der Menschheit Jammer ist dem Menschen durch sein Herz gegeben:

„Schmerzengefühl in der Freude,
Wonne in dem süßen Leide,
Seltsam räthselvolles Leben
Ist des Menschen Herz gegeben."

Von unendlicher Höhe und Breite, wie das Meer, ist die Welt der wogenden Gefühle, welche man Gemüth nennt, und da aus ihrem Mittelpunkte die Strahlen allseitig ausfließen, hinauf zum überirdischen Lichtreich, wie hinab durch die irdische Stoffwelt zur unterirdischen Nacht der geistigen Finsterniß: so kann der Mensch durch Angewöhnung, Leitung und Bezähmung seiner Gefühle, entweder an dem rosigen Bande der Liebe vermittelst seiner Vernunft zum Himmel aufsteigen und zum Engel reifend Gott erkennen und anbeten, oder im Gegentheil

kann er, auf den verbotenen Wegen der Sünde endlich auf bodenlose Straße gerathend, in die Hölle stürzen und zum Teufel werden. Lauter Vorzüge, die der Mensch vor den Thieren voraus hat.

„Eines Himmels Zaubertöne,
Einer Hölle Schmerzgedröhne,
All sich in der Brust gesellt:
Denn das Herz birgt eine Welt."

Hiemit ist der Begriff der Tugend und des Lasters — des Sittengesetzes, schon bezeichnet. Alle Handlungen, die aus erkannter Wahrheit und sittlicher Schönheit, oder aus edlen Gefühlen der Liebe hervorgehen, und das Gute — rein Menschliche zum Zwecke haben, sind Tugenden. Unedle Gefühle hingegen nähren den nagenden und fressenden Wurm, der sich zum schreckenden Drachen des Hasses verwandeln kann, der alle Quellen des Göttlichen in der Menschheit verschüttet, der nur die rauschenden Ströme der sinnlich irdischen Lüste aufsucht und durch seine verpesteten Röhren schlürft, um so alle etwa noch beweglichen stimmfähigen Saiten des Herzens und die aufsteigenden Töne seines ihm zurufenden Gemüthes zu brechen und zu übertäuben. Ein so völlig ausgewachsener Kakodämon wird ein Scheusal der Menschheit, — was kein Thier werden kann, welcher vorsätzlich Irrthum umherstreut und aus seinem aufgeschwollenen Giftbauch Bosheit und alle Arten des geistigen Verderbens um sich speit. Hiemit wird es der Leser übereinstimmend finden, was ich in der Abhandlung über die Entwickelungsgeschichte des Menschen von dem Ideal des Menschen und der Menschheit gesagt habe: daß Geist und Gemüth des Menschen in harmonischem Einklange stehen, und das Ganze der Strahlenschimmer der Sittlichkeit und der religiösen Stimmung umglänzen solle; denn dieses ist die leuchtende Wärme, die Kraft gibt und Gedeihen, dieß der Geist in der Wahrheit.

Das Gemüth gehört also nicht weniger zu dem Begriffe der Vernunft; denn die Gemüthswelt muß mit der geistigen Erkenntniß durch das Bewußtseyn zur Einheit verbunden werden; in das Gemüth muß das Sonnenlicht des erkennenden Geistes hinein scheinen; sonst ist es ein in blinden Gefühlen schwimmender Kahn ohne Steuermann; seine inwendige Lebenswärme muß mit

den sinnlichen Anschauungen und der Phantasie unterhalten werden, daß es durch sie zur That und Handlung angeregt, und zu lebendigen Blumen der Tugenden aufblühe, die mit der Sonne des Bewußtseyns umschienen und mit Freiheit (gleichsam in freier Luft) bewegt werden, daß es nicht in stummen Gefühlen, in dunkeln Ahnungen und ascetischer Einsiedelei verkümmere, und aus seinem unbebauten Boden das Unkraut des Aberglaubens und der Schwärmerei hervortreibe.

Wie auch das Gemüth in der Vernunft des Menschen enthalten sey, und so Verstand und Gemüth eine wahre Einheit bilden, sehen wir recht in jener Eigenschaft des übersinnlichen Vernehmens des Weltschöpfers. Gott, Ewigkeit, Unsterblichkeit kommt nicht durch die Sinne in den Menschen, sondern durch die Vernunft, und zwar nicht etwa blos durch die geistige Speculation und Einbildungskraft, sondern durch das Gefühl und das Gemüth zugleich. Diese Begriffe werden nicht sowohl gesehen, als gefühlt, geahnet, gefürchtet und geliebt, bezweifelt und geglaubt; Eigenschaften, die aus dem unerschöpflichen Borne des Gemüthes quellen, und wie sie aus dem Innern in das Tageslicht — in die Anschauung treten, in die Gewirre und Labyrinthe der Meinungen auseinandergehen, die ohne Leitung und Führung einer höhern Offenbarung nimmer den richtigen Ausweg finden. Das Uebersinnliche und Unendliche können wir nur anschauen durch den Spiegel des innern Vernunft-Sinnes. Je reiner und fleckenloser dieser Spiegel, desto treuer und lebendiger strahlet er jenes Bild zurück. „Der herzerhebende Genuß dieser Anschauung ist Religion,“ sagt Brinckmann, „und die Magie dieses Genusses wird für den sittlichen Kunstsinn des Menschen dadurch nicht aufgelöst, daß sein Verstand von den optischen Gesetzen der Strahlenbrechung eine gelehrtere Kenntniß besitzt. Jenes Spiegelgemälde ist nicht der Gegenstand selbst, den es darstellt; aber sein Anblick überzeugt uns von der Wirklichkeit eines außer ihr vorhandenen Gegenbildes. Die Religion ist die Philosophie des Herzens, eine höhere Physiognomik, die den mechanischen Verstand das Uebersinnliche erahnden lehrt aus den Formen der Sittlichkeit.“

Der bewußte Mensch richtet sich in seinen Gefühlen und Handlungen selbst, und dieser Selbstrichter ist das einem jeden inwohnende G e w i s s e n. So hat also dieser innere Richter das

Urtheil über das Gesetz der Sittlichkeit zu sprechen; — denn wo kein Gesetz ist, da ist keine Uebertretung, und wo kein Kläger einer Uebertretung des Gesetzes ist, da ist kein Richter. Es gibt also auch ein inneres Vernunftgesetz des Menschen. Dieses innere Vernunftgesetz ist aber das schon bezeichnete Sittengesetz der Tugend. Wer hat aber dieses Gesetz gegeben? Der Mensch selbst hat es sich nicht gegeben, denn er hat sich auch die Vernunft nicht selbst gegeben, weil er ein erschaffenes Wesen ist. Es hat es also Gott, der Schöpfer der Vernunft, gegeben. Woher wissen wir das? Aus der Offenbarung. Die Offenbarung geschieht aber sinnlich und übersinnlich, und diese ist das Band, durch welches die Menschheit mit Gott in einer ununterbrochenen Verbindung bleibt. Sinnlich ist die Offenbarung durch unmittelbare Ueberlieferung ursprünglich von Gott selbst, und dann fortwährend durch gottselige, in und mit Gott lebende Menschen unterhalten. Uebersinnlich ist die Offenbarung durch die in uns selbst sprechende göttliche Vernunft. Welches ist das Kriterium dieser Behauptung, und was gibt die sichere Ueberzeugung davon? Das Kriterium und die Ueberzeugung kommt ganz einfach aus der Uebereinstimmung der sinnlichen Offenbarung mit der übersinnlichen. Wäre in der Ueberlieferung etwas enthalten, was dem inwendig sprechenden Vernunftgesetze, und dem da urtheilenden Richter — dem Gewissen widerspräche, so wäre diese Behauptung falsch und keine Ueberzeugung möglich; nun findet sich aber kein Widerspruch, sondern reine Uebereinstimmung; die Offenbarung ist also wahr. Warum und wozu diese doppelte Offenbarung? Der Mensch als irdisches Natur- und überirdisches Vernunftwesen bedarf zu seinem geistigen Leben eben so der äußern Anregung durch die Sinne, als des innern Vernunftprincips, wie das leibliche Leben die äußern Reize zur innern Selbstthätigkeit nothwendig hat. Ohne die sinnlichen Anregungen von außen in der umgebenden Bilderwelt bleibt die innere Vernunft ein bloßes Vermögen ohne Wirkung, einem brach liegenden Acker gleich, und ohne das inwendig wirklich leuchtende Licht der Vernunft bleiben die sinnlichen Bilder todt und unerleuchtet — d. h. ihre Bedeutung und ihr Sinn bleibt unenthüllt, wie dem Thiere die Bilder der Kunst, und wie dem Vandalen die Musen Steine sind. Darum ist die Offenbarung doppelter Art.

So stammt also die Ueberzeugung aus doppeltem Boden, mit ihren Wurzeln aus dem irdisch Sinnlichen, mit ihren Blüthen aus dem göttlich Uebersinnlichen, und diese Ueberzeugung ist der Glaube. Der Glaube stützt sich eben so gut auf Ueberlieferung, als auf unmittelbare Anschauung der Vernunft, und in dieser Uebereinstimmung ist der Glaube sowohl sinnlich — denn der Glaube kommt nach Paulus von dem Gehör — als auch wird der Glaube (nach Paulus) jene unbesiegbare Zuversicht dessen was man hoffet, und nicht zweifelt an dem was man nicht sieht, und somit ist er übersinnlich. Nur für den Glauben gibt es eine Sternbeleuchtung am Firmamente der Ewigkeit. Von dem Nebelreiche der Erde heben wir das Vernunftauge empor zu der unermeßlichen Höhe des Himmels, und es wandelt von Gestirn zu Gestirn durch das Heiligthum einer ewigen Ordnung denkender und empfindender Wesen.

Allein wie der Baum ohne Aeste und Blätter dürre und todt ist, so der Glaube ohne Werke. Er muß Aeste treiben in grünen Thaten, und Blumen der Liebe aus sich entwickeln. Der wahre Glaube ist unbesiegbare Ueberzeugung, lebendig in der That, und Eins mit der Liebe. Der wahre Glaube in der lebendigen Erkenntniß, und in der reinen Liebe ist das Höchste der menschlichen Natur; er ist der wahre Anhaltspunkt und Anker, an dem sich der inwendige Mensch in allen Ungewittern und Stürmen des Lebens fest hält; er ist die Lichtbrücke, über die der Mensch jenseits in den Himmel steigt, und in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott und seinen Geistern lebt. Mit dem Glauben ist die Hoffnung gepaart. Die wahre Hoffnung erwartet ihr Gut von einer unsichtbaren Welt, und dieß ist ein Beweis, daß der Mensch hier nicht in seinem Vaterlande ist, sie treibt den aus seinem Herzen flüchtig gewordenen Menschen wieder in seine innere Heimath. Schon die sinnliche Hoffnung, die Vorstellung künftiger Annehmlichkeiten, zeichnet den Menschen als übersinnliches Wesen vor allen Thieren aus.

Alle diese eben berührten Eigenschaften sind übersinnlich, außerirdisch, daher sie mit Recht Geistesfähigkeiten genannt werden, d. i., die von keiner Leiblichkeit stammen, und von ihr auch nicht berührt werden, welche keinem einzigen Thiere eigen sind, und insofern von der Seele, von den mit dem leiblichen Leben

verknüpften psychischen Thätigkeiten — verschieden sind. Vermöge dieser übersinnlichen Eigenschaften ist der Mensch ein geistiges Wesen, ein Geist; ein der Seligkeit fähiges Wesen, und ein Herr der Erde. Die Thiere haben nur eine Seele, und da ihnen diese Eigenschaften durchaus fehlen, keinen Geist. Dadurch ist der Charakter der menschlichen Natur „in der richterlichen und obrigkeitlichen Würde eines politischen Thiers begründet (wie Hamann mit den Worten des Aristoteles treffend sagt. Hamanns Schriften 4ter Theil S. 40 ɩc.), daß folglich der Mensch sich zum Vieh wie der Fürst zum Unterthan verhalte, wobei jedoch Hamann hinzusetzt, daß diese Würde, gleich allen Ehrenstellen, keine innerliche Würdigkeit, noch Verdienst unserer Natur voraussetze, sondern ein unmittelbares Gnadengeschenk des großen Allgebers sey. Der Mensch ist also nicht nur ein lebendiger Acker und Same (nach dem Systeme der Materialisten und Idealisten), sondern auch der König des Feldes, guten Samen und feindseliges Unkraut auf seinem Acker zu bauen; denn was ist ein Acker ohne Samen, und ein Fürst ohne Land und Einkünfte? Diese drei in uns sind also Eins."

Ich habe jetzt den wesentlichen Unterschied des Menschen von den Thieren angegeben, und gezeigt daß des Menschen ausschließliche höhere Eigenschaften als übersinnlich in der Vernunft begründet sind, welche den Thieren durchweg fehlt, die nur eine sinnliche Seele, d. i. eine mit dem Leibe verbundene und bloß eine den Leib und das Irdische abzweckende Geistesbestimmtheit besitzen. „Jener nie zu stillende Durst nach Erkenntniß von allem was im Himmel und auf Erden ist, zeichnet den Menschen unendlich aus, und dasselbe gilt von dem Pflichtgefühl, zu welchem nur er allein gelangen kann, und dessen Stimme er selten zu unterdrücken vermag. Das Thier kann abgerichtet werden, ein Gefühl von Rechtmäßigkeit wird es aber nie erlangen, und es kann weder tugend- noch lasterhaft seyn." (Rudolphi, Grundriß der Physiol. 1. B. S. 35.) Ob übrigens die Seelen der Thiere auch zu höhern fortgehenden Bestimmungen da, und unsterblich sind, dieses vermag kein Mensch mit Sicherheit anzugeben. Daß den Thieren aber die Vernunft wirklich mangelt, sehen wir, weil kein einziges und niemals eine Spur davon verräth; und wenn die Erscheinung oder Aeußerung durchweg und immerbar fehlt, so muß auch die

Ursache fehlen. Es fehlt den Thieren also die Fähigkeit, vermöge welcher ihre Lebensthätigkeit auf die Beförderung freier, allgemeiner und edler Zwecke durch die Seele gerichtet werden kann. Das Thier ist und bleibt was es war und was es ist in seiner Lebensweise; denn keines, selbst die dem Menschen am nächsten stehenden sind von den Urzeiten her in einer höhern Veredlung einen Schritt weiter gekommen. Höchstens erlernen sie einige Kunstfertigkeiten, allein auch hier ist der Mensch himmelweit über sie erhaben, da er eine der Erweiterung fähige Herrschaft des Leibes besitzt. Der Mensch besitzt allein eine Hand als Werkzeug der Seele, welche Aristoteles mit der Hand selbst verglich, weil diese nämlich das Werkzeug aller Werkzeuge, wie jene die Form aller intellectuellen und sinnlichen Formen ist.

Ist das Thier demnach bloß ein irdisches Seelenwesen, und verräth es keinen andern Zweck, als den seines irdischen Daseyns: so ist der Mensch zugleich ein überirdisches Doppelwesen — ein Amphibion, das auf der Erde und im Himmel lebt; darum stellt er sich durch seinen aufrechten Gang zwischen beide und verkündigt seine Bestimmung, nicht an die Erde mit seinem Blicke gefesselt zu bleiben (os homini sublime dedit, jussit et erectos ad sidera tollere vultus), und den Kopf nicht bloß zum Fangen und Verzehren der Nahrung, oder gar zur Vertheidigung und zum Kampfe erhalten zu haben. Allein eben weil der Mensch ein Doppelwesen ist, und weil die übersinnliche Vernunft in ihm bloß als Vermögen da ist, welches zu seiner Entwickelung der äußern Anregung bedarf: so ist der Mensch ohne diese entwickelte Fähigkeit kaum mehr als ein irdisches Thier (deren es leider zu viele gibt), und überhaupt fehlt es keinem Helden und Dichter, wie Hamann sagt, er mag ein Vorbild des Messias oder ein Prophet des Antichrists seyn, an Perioden des Lebens, wo er volle Ursache hat mit David zu beichten: „Ich bin ein Wurm und kein Mensch." Ob die den Menschen eingebornen, hier noch schlummernden Fähigkeiten erst in einer andern Welt ausreifen, läßt sich aus Vernunftgründen vermuthen, aber mit keiner Bestimmtheit angeben. „Wenn aber, sagt Treviranus (Biologie 6. B. S. 11) gleich von den vielen Tausenden des Menschengeschlechts, und in vielen Menschenaltern oft nicht einer geboren wird, der sich aus eigener Kraft zu allgemeinen Ideen zu erheben

vermochte, und zur klaren Einsicht des Rechts und der Wahrheit gelangte, in welchen die Ahnung des Ewigen erwachte, so sehen wir doch, daß von Zeit zu Zeit in Einzelnen der göttliche Funke zur Flamme auflodert, daß das Feuer dieser Einzelnen sich andern mittheilt, von Geschlecht zu Geschlecht weiter angefacht wird, und eben dieses beweist, daß jeder Mensch, stehe er auf einer noch so niedrigen Stufe der geistigen Bildung, ein höheres Etwas, wenn auch nicht als Kraft, doch als Vermögen zur Mitgift erhielt. Ein jeder (S. 20.) empfängt beim Eintritt in das Leben der Natur ein Pfund, womit er zu wuchern hat. Nur wenige werden sich dieser Gabe in dem Drange und der Noth des Lebens bewußt, und deßwegen ist das Daseyn der meisten wie das zwecklose Umherirren einer zerstreuten Bienenschaar." Auch in Hinsicht der andern Seelenkräfte, welche das Thier mit dem Menschen gemein hat, finden wir die Qualitäten weit beschränkter als beim Menschen. Bei den Thieren unterscheiden sich nur die Arten in der verschiedenen Qualität dieser Kräfte, und die Individuen einer Art weichen nur dem Grade nach von einander ab. Bei den Menschen herrscht eine unendliche Mannichfaltigkeit der psychischen Kräfte, der Qualität und dem Grade nach. Jede Thierart zeichnet sich nur durch eine oder ein Paar Eigenschaften, z. B. einen scharfen Sinn, eine angeborne Kunstfertigkeit aus, welche dem Menschen gar nicht eigen sind, der aber seine mehrfachen verborgenen Anlagen durch Erfahrungen fort und fort veredeln kann. Denn ihm dienen die leiblichen Empfindungen zu einem höhern Zwecke, oder das sinnlich Niedere wird durch die Vernunft zu einer höhern Verklärung erhoben, so wie er Vernunftideen in das Sinnliche herabzuziehen vermag, durch die Einbildungskraft und Phantasie, — oder durch das productive Dichtungsvermögen, was gleichfalls allen Thieren fehlt.

Diese vorläufigen Betrachtungen dienen, außer dem großen Interesse, welches dieser wichtige Gegenstand an sich hat, insbesondere zur Beantwortung der Frage: — ist die Seele des Menschen von den Seelen der Thiere verschieden? Daß die irdische Brüderschaft der Natur der Mensch mit den Thieren gemein hat, in Fleisch und Blut, in Knochen und Haaren, und daß er selbst viele Eigenschaften der Seele mit ihnen theilet, wie die Sinne und Willensbestimmungen, die Aeußerungen der Lust und Unlust,

der Triebe und Begierden, ja sogar das Gedächtniß, Verstand und Bewußtseyn, Haß und Liebe ꝛc., ist bekannt. Viele wollten daher gar keinen wesentlichen Unterschied zugeben, und Rorarius schrieb sogar ein Buch, daß die Thiere oft vernünftiger als die Menschen sind. Allein bei alledem haben wir gesehen, daß den Thieren die Vernunft durchweg abgeht. Die Idee des Uebersinnlichen, von Gott, Recht, Wahrheit, Schönheit und Tugend, Gewissen, Liebe, Glauben und Hoffnung; der Begriff einer gesellschaftlichen Gemeinschaft, einer höhern Veredlung und des Zwecks des Daseyns und Lebens für die Ewigkeit ꝛc. ist bloßes Eigenthum des Menschen. Und dieses ist es, was eigentlich erst die wahre Seele — den Geist ausmacht, der frei denkt und wirkt, und der des leiblichen Lebens und der niedern Seelenäußerungen nur dazu bedarf, eine immer größere Freiheit zu erringen.

Wie wir einen absoluten Unterschied zwischen Pflanzen- und Thierseelen setzten, so müssen wir demnach einen absoluten Unterschied zwischen Menschen- und Thierseelen setzen. Der Sprung vom Thiere zum Menschen ist unendlich weiter, als von der Pflanze zum Thiere. — Ein gerader Uebergang und eine wahre Gemeinschaft findet daher auch nie statt; das Thier kann auf Erden nie Mensch werden, wie der Mensch nie ein wahres Thier; tiefer kann er fallen als das Thier und mehr entarten, aber dieß eben wegen seiner höhern Freiheit. Bloßes Thier bleiben, wie auf den niedern Entwickelungsstufen, und in Krankheiten, kann der Mensch auch nicht, wie man dieses nicht selten behaupten hört, weil er Mensch ist — d. i. weil er das Vermögen einer höhern möglichen Veredlung zur Mitgift bei der Schöpfung schon erhalten hat, welches in ihm nur wie ein todter Schatz vergraben liegt, und wegen Mangel der Entwickelung sich nicht offenbaren kann. Der Same geht wegen des schlechten Erdreiches, oder ungünstiger Witterung nicht auf, und bringt aufgegangen keine Früchte. Hier ist Oel in der Lampe, was nicht brennt, es ist eine Leuchte im finstern Grabe. Das niedergelegte Capital bringt wegen gehemmter freier Selbstthätigkeit keine Zinsen. Dadurch sieht man in solchen Fällen bloß denen der Thiere ähnliche Lebensäußerungen, und in noch seltenern Fällen ein bloß vegetatives, den Pflanzen ähnliches Leben.

Wie wir eine irdische, natürliche Gemeinschaft und Gleichheit

zwischen Pflanzen und Thieren beobachten, so sehen wir eine solche auch zwischen Mensch und Thier, und dieses ist nothwendig, denn wie wollte sonst der Mensch zugleich als Naturwesen irdisch und natürlich leben? Aber weil wir bloß eine irdische Gemeinschaft und Gleichheit sehen, und weil in dem Menschen mehr als ein irdisches Leben waltet, so sind wir berechtigt, einen absoluten Unterschied zwischen Thier- und Menschenseele anzunehmen und festzusetzen.

Ist die Seele des Menschen einfach oder mehrfach? diese Frage ist endlich bei der Betrachtung unseres Gegenstandes nicht ganz zu umgehen, wiewohl die Antwort leicht aus dem Vorigen fließt und hier eigentlich auch kein Streit mehr unter den Psychologen obwaltet.

Aeltere Forscher, namentlich zuerst Aristoteles, und nach ihm mehrere andere, nahmen eine Mehrfachheit der Seele an, und zwar bei den Menschen eine pflanzliche, eine thierische und eine vernünftige — so daß die Functionen der Ernährung und des Wachsthums von einer unbewußten Pflanzenseele — anima vegetativa, die Functionen der Sinne und des Willens von einer sinnlichen oder thierischen Seele (anima sensitiva), und die Eigenschaften des höhern, übersinnlichen Menschenlebens von einer vernünftigen Seele (anima rationalis) abhangen. Diese Verschiedenheit und Mehrfachheit des thierischen und menschlichen Lebens schien ihnen in den Erscheinungen von der Art zu seyn, daß eine ohne die andere bestehen und wirken könne, und daher auch bei dem Menschen keine nothwendige Gemeinschaft voraussetze. In einem jeden lebendigen Individuum ist die Pflanzenseele nach ihnen das erste (so beim Menschen im Fötusalter), und die andern wachsen unter günstigen Umständen erst gleichsam aus jener hervor.

Aus unsern Betrachtungen aber geht hervor: daß diese Mehrfachheit und Verschiedenheit in einem Individuum nie sich finde; denn bei den Pflanzen finden wir die höhere Thierseele nicht, bei den Thieren ist das sogenannte Pflanzen- und Thierleben so innig mit einander verbunden, daß das Seelenleben von dem pflanzlichen insofern immer abhängig ist, daß es sogleich aufhört, wenn dieses vernichtet wird, und umgekehrt auch dieses erlischt, wenn die Seele entweicht. Die thierische Seele ist eine

von den Pflanzen absolut verschiedene Seele. Daß auch die menschliche Seele eine von den Thieren völlig verschiedene sey, ist eben vorher gezeigt worden; sie kann also nicht aus dem Thierischen, eben so wenig wie aus dem Pflanzlichen hervorgehen. Was die sogenannte vernünftige Seele betrifft, so ist dieses nicht eine Verschiedenheit von andern Eigenschaften der Seele dem Wesen nach, wie die Begriffe und die Kräfte etwa von der Psychologie aufgestellt werden, um sie nach ihren verschiedenen Merkmalen kennbar zu machen; sondern die menschliche Seele ist eine untrennbare Einheit in ihrer Wirklichkeit, deren Kräfte und Aeußerungen auf eine verschiedene Weise, bald mehr auf dieser, bald mehr von einer andern Seite sich offenbaren, so daß bald mehr die niederen Sinn- und Willensregungen hervortreten, bald mehr das höhere göttliche Leben aufgeht. Immer ist aber in der menschlichen Seele das Niedere und das Höhere zugleich, wenigstens im Hintergrunde; und wenn die höhern übersinnlichen Eigenschaften erst später, und oft gar nicht zum Vorschein kommen, so hängt dieses von der organischen Entwicklung und von dem durch die Natur vorgezeichneten Wege ab, welchen alle Naturgeschöpfe wandeln müssen, indem sie von dem Niedern zu dem Höhern aufsteigen. Man muß dabei wohl bedenken, daß auch der Mensch zu allen seinen psychischen Lebensäußerungen, so lichtartig sie auch seyn mögen, des leiblichen Organismus bedarf; und eben weil die Seele im Zeitleben der Organe bedarf, so müssen die organischen Gebilde einen gewissen Grad von Vollkommenheit erreicht haben, wenn die psychischen Functionen zu Stande kommen sollen. Das geistige, in jeder Hinsicht absolute Wesen trägt alle seine Fähigkeiten von seinem Entstehen an in sich, ist keiner Vervollkommnung fähig, so wie es keinem Verderben und keiner Vernichtung ausgesetzt ist. Wir müssen also, um richtiger zu sprechen, sagen: „die Organe des menschlichen Leibes entwickeln sich allmählich und kommen unter günstigen Umständen progressiv dahin, der Macht der Seele so zu entsprechen, daß sie sich in mannichfaltigen und immer höhern Functionen offenbaren kann.“ (V. Lenhossek a. a. O. §. 30.)

Aus der ganzen bisherigen Untersuchung, glaube ich, geht nun die Rechtfertigung des Satzes hervor, welchen ich in der frühern Abhandlung über die Entwicklungsgeschichte des Menschen

ausgesprochen habe, der also lautet: „Mit der Vereinigung des Geistes und Körpers entsteht das Leben, der Körper wird belebt, beleibt, und die in dem belebten Körper sich offenbarenden geistigen Thätigkeiten heißen Seele — Seelenthätigkeiten. Der Leib ist also beseelt und die Seele beleibt, und ein Leib ohne Seele ist eben so unzulässig, wie eine Seele ohne Leib." —

Von dem Leben und der Seele des Fötus.

Unmittelbar aus obigem Satze folgerte ich einen zweiten: „daß nämlich der Mensch bei seinem ersten Entstehen seinem ganzen Inhalte nach gegeben sey; daß also bei dem ersten wesentlichen Charakter eines Lebendigen, schon im ersten organischen Keime nach der Empfängniß, Leib und Seele vereint sind, und daß sich von da aus dann erst eine jede specifische Individualität entwickelt."

Ist nun der erste Satz von dem Leben und der Beseelung im allgemeinen gerechtfertigt, so wird es auch der zweite von dem Leben und der Beseelung des Fötus seyn, welchen schon jener lateinische Dichter aussprach:

„Gigni pariter cum córpore, et una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem."

Allein hier erheben sich so viele scheinbare Widersprüche, das Leben und noch mehr die Seele tritt so sehr der Erfahrung aus dem Wege, daß man wohl verleitet werden kann, die Seele des Fötus ganz zu läugnen und selbst das Leben desselben in Zweifel zu ziehen. Wiewohl nun aber nach obiger Untersuchung auch hierüber alle fernern Zweifel sich leicht von selbst heben, so habe ich mir es doch zur Aufgabe in dieser Abhandlung gemacht, von dem Leben und der Beseelung des Fötus insbesondere zu sprechen, um alle diese scheinbaren Widersprüche wegzuräumen, und das oben für das Allgemeine Ausgesprochene auch hier mit vollem Rechte geltend zu machen.

Ich glaube in der oben gegebenen Definition über den Begriff des Lebens eine wahre, d. h. eine nicht zu enge und nicht zu weite, auch nicht doppelsinnige Bezeichnung gegeben zu haben. Und wenn nach jener ein jeder Theil der Natur, insofern er eine Einheit bildet und sich fortwährend aus eigener inwohnender

Kraft in Mannichfaltigkeit entwickelt, ein Organismus ist, in welchem die mannichfaltigen Entwicklungen, die Organe als Glieder ihm angehören, und wo die in demselben sich äußernde Thätigkeit das Leben selbst ist; so ist diese Bezeichnung nirgend mehr anwendbar, als auf den Fötus selbst. Schon von dem ersten Eipunkt an bildet derselbe eine Einheit und ist durch inwohnende Kraft in Thätigkeit, entwickelt aus dieser Einheit sich fortwährend in mannichfaltige Glieder, was selbst nach der Geburt nicht mehr in dem Maße der Fall ist. Die Mutter ist hier nur der pflanzliche Boden, auf welchem das neue Leben aufgeht und hervorkeimt. Jedoch was soll ich lange hier mit Beweisen mich aufhalten, da wohl ohnedem wegen des Lebens des Fötus unter den jetzigen Physiologen kaum ein Streit mehr obwalten kann. Wir können also als ausgemacht annehmen, daß der Fötus belebt sey. —

Da sich dieser allgemeine Begriff des Lebens auf alle organischen Geschöpfe ausdehnen läßt, so kommen hier noch andere und lauter ausgesprochene Fragen in Betrachtung: ist das Leben des Fötus nämlich ein pflanzliches, thierisches oder menschliches Leben? — Um hierüber eine genügende Antwort geben zu können, ist mit dem Begriffe des Lebens jener der Beseelung in Verbindung zu bringen. Ich habe, um hier alle Weitläufigkeit zu vermeiden, diese Begriffe geflissentlich im voraus erörtert, und die schon gewonnenen Resultate brauchen hier bloß in Anwendung gebracht zu werden. Wenn sich dabei aber offenbare Widersprüche finden sollten, so müssen diese insbesondere berücksichtigt werden.

Die oben genannten Resultate sind nun aber: 1) daß Pflanzen und Thiere wesentlich von einander verschieden sind; daß zwischen Pflanzen und Thier, wiewohl in Rücksicht auf die natürlichen Erscheinungen des Stoffes und der Kräfte viele Aehnlichkeit stattfindet, doch in Bezug auf das eigentliche höhere Seelenleben eine völlige Verschiedenheit herrsche, da den Pflanzen die Beseelung in der höhern und eigentlichen Bedeutung durchweg fehlt, den Thieren aber immer zukommt; 2) daß nie ein unmittelbarer Uebergang von der Pflanze zum Thier und umgekehrt stattfinde, daß also den Pflanzen selbst das Vermögen der Beseelung absolut abgeht; 3) daß der Unterschied und die An-

nahme eines pflanzlichen und thierischen Lebens, oder der pflanzlichen und thierischen Seelen im Aristotelischen Sinne, in einem Subjecte ganz unstatthaft sey, weil es überhaupt in einem Thiere kein Leben ohne Seele, und keine Seele ohne Leben gibt; und 4) daß in jenen Fällen, wo das eigentliche Seelenleben sich aller Beobachtung entzieht, nicht auf eine völlige Abwesenheit des Princips selbst zu schließen sey, weil hier bloß das Phänomenon nicht das Noumenon selbst abwesend ist; und endlich 5) daß also, sobald von einem thierischen Leben die Rede ist, auch Seelenleben da sey, wenn auch ihre eigentlichen Aeußerungen nicht in die Erscheinung treten. In Hinsicht der drei ersten Punkte wird wohl schwerlich mit Grund eine Einwendung gemacht werden können; denn wer will erstens den wesentlichen Unterschied zwischen Pflanzen und Thieren aufheben? wer zweitens einen unmittelbaren Uebergang von Pflanzen zum Thier (außer durch Auflösung im Tode), und umgekehrt, so wie das Vermögen der Beseelung der Pflanzen darthun? und drittens, wer will ferner an ein organisches oder bloß pflanzliches, oder an ein bloß animalisches Leben außer, neben oder über einander in einem Subjecte glauben?

Aus Obigem gehen also weiter für unsern Gegenstand folgende zwei schon bewiesene Hauptsätze hervor, und zwar: 1) das Leben des Fötus — des thierischen nämlich — ist kein pflanzliches, sondern ein thierisches Leben. 2) Das Leben des Thierfötus ist ein beseeltes Leben. Wenn nach dem allem — über diesen zweiten Satz insbesondere, noch Zweifel und Einwendungen sich erheben könnten, so werden sich diese noch mehr heben, wenn wir den vierten und fünften Punkt insbesondere noch in eine nähere Erwägung ziehen.

Jene Fälle nun, wo das Seelenleben sich aller Beobachtung entzieht und seine Aeußerungen nicht in die Erscheinung treten, sind der Schlaf, gewisse Krankheiten — besonders Nervenkrankheiten, Ohnmachten, der Scheintod bei Ertrunkenen, Erfrornen rc. In einem ruhigen gesunden, recht normalen Schlafe ist dem Beobachter die Seele des Schlafenden ganz entzogen, sie zeigt außer einigen leiblichen Lebenserscheinungen, im Athemholen und Pulsschlage rc. keine Aeußerungen, die auf Sinn und Willen, als Prädicate der Seele, schließen lassen; in gewissen Krankheiten ist

dieses oft von einer sehr langen Dauer, und selbst das leibliche Leben scheint da auf ein Minimum gebracht, beinahe stille zu stehen, was insbesondere auch von dem Winterschlafe der Thiere gilt. In gewissen Krankheiten, besonders krampfhafter Art, wie in der Katalepsie, steht oft kürzer oder länger alle Sinn- und Bewegungsthätigkeit still, der Mensch erscheint wie eine versteinerte Bildsäule, so daß die Denk- und Bewegungsoperationen erst bei dem Nachlaß des gespannten Zustandes gerade da wieder anfangen, wo sie beim Eintritte des Krampfes still standen; — ein Beweis, daß selbst in dem Kranken die Seelenoperation still stand. Im Scheintode spricht schon das Wort aus, daß nicht bloß die Seele, sondern sogar das Leben entflohen scheint, wobei indessen durch die sogenannten, und richtig sogenannten Erweckungs- und Rettungsmittel Seele und Leben wieder kommt, und ohne dieselben gewiß oft in wirklichen Tod übergehen würden. „Bei dem Scheintode wiederholt sich das Fötusleben mit dem unvollkommenen Athmungsacte und setzt sich bisweilen auf eine beträchtliche Zeit fort. Der Entkohlungsact geht ohne Beihülfe des Athmens durch die Lungen, wenn gleich schwach, dennoch ununterbrochen fort.“ (Friedrich, Skizzen über die pneumat.-chemischen Vorgänge im thierischen Organismus, in Meckels Archiv für die Physiologie, 8. Bd., 1. H., S. 96.) Ja noch mehr, man hat Beispiele, daß Kröten in Holz und Stein durch eine lange Reihe von Jahren eingeschlossen waren, die beim Zutritt der Luft und der äußern Lebensreize Leben und freie Bewegung — also Seele — wenigstens auf kurze Zeit gezeigt haben. Insecten können eingetrocknet über Länder und Meere transportirt werden, die, in das gehörige Medium ihres Lebens gebracht, in der Erwärmung, in Wasser und Luft &c. wieder aufleben und davonfliegen.

Nach Prevost und Dumas (Untersuchung des Blutes bei den verschiedenen Lebenserscheinungen, Biblioth. univers. T. 17.) können in völliger Ohnmacht liegende Thiere nach Blutentleerungen, wo keine Bewegung mehr, wo Kreislauf und Athmen aufgehört haben, wieder belebt und völlig wieder hergestellt werden, wenn man Blut von derselben Art einspritzt. Ohne dieß, oder mit Blut von einer andern Art wird das Thier nicht mehr erweckt. Hier ist Leben und Seelenthätigkeit auf ein Minimum

reducirt, aber noch nicht völlig abwesend, und nur das rechte Mittel bringt beide wieder in Gang.

In allen diesen Zuständen, wozu wohl noch mehrere aufgefunden werden könnten, wenn es nöthig wäre, ist die Seele nicht abwesend ihrem Wesen, sondern nur der Erscheinung nach. Die Seele ist bei der Unthätigkeit der Sinnes- und Bewegungsorgane, im Schlaf, in Krankheiten bei gehemmter Entwickelung, oder bei aufgehobener Wechselwirkung mit der Außenwelt, in einem gebundenen Zustande, worin sie zu wirken und in die Erscheinung zu treten gehemmt ist. Die Selbständigkeit des leiblichen Lebens kann bis auf einen gewissen, nicht zu berechnenden Punkt vermindert werden, was sich aber wieder vergrößert, und zu einer freiern Aeußerung erhebt, sobald dieser Zustand aufhört und die nähere Wechselwirkung mit der Außenwelt hergestellt wird. Hier fehlt bloß das Phänomenon, das Noumenon ist da. Wollten wir in allen diesen Zuständen mit Descartes und Platner ein bloß mechanisches Leben annehmen, wie sie es eben so im Fötus thun: so könnten wir gleich mit viel schwerern Fragen vorrücken, die uns weder der französische noch der sächsische Philosoph je zu lösen in Stande seyn würde. Wo ist da indessen die Seele, wie und auf welche Weise spaziert sie in den Körper aus und ein? Eine solche Annahme streitet wider alle gesunde Vernunft und Erfahrung. Wider die Vernunft, weil kein Grund da ist, so etwas anzunehmen, wie ich es wohl schon hinlänglich gezeigt habe; gegen die Erfahrung, weil in diesen Zuständen sprechende Thatsachen vorhanden sind, die das Gegentheil beweisen. Diese Thatsachen sind den Aerzten von jeher bekannt, und ich will sie deßhalb auch bloß kurz in Erinnerung bringen. Was zuerst den Schlaf betrifft: so ist dieser wohl äußerst selten bei einem Menschen anzutreffen, wo gar keine Seelenäußerungen entweder von dem objectiven Beobachter in den Traumhandlungen entdeckt werden, oder dem Schlafenden selbst beim Erwachen nicht im Gedächtniß zurückblieben. Die Träume selbst sind nichts als Seelenoperationen vermittelst der innern Sinn- und Gehirnorgane, wobei die äußern Sinne und die Muskeln ruhen. Die Seele hat hier im Schlafe nur eine einseitige Thätigkeit, wenigstens in den allermeisten Fällen, weil ihr nicht alle Glieder des Organismus zu Gebote stehen —; entweder ist es ein bloßer Denktraum, wenn bloß allein die innern

Sinnorgane in Thätigkeit sind, oder er wird zugleich ein Handlungstraum, wenn auch die Bewegungsglieder theilweise mit ins Spiel gezogen werden, wo er dann in das sogenannte Schlafwandeln übergehen kann, in welchem bei geschlossenen äußern Sinnen die Bewegungsglieder in Thätigkeit kommen. Wenn die Seelenoperationen im Traume mangelhaft und einseitig sind, so spricht dieses nicht gegen die Seele selbst, sondern es ist bloß ein Beweis einer ungleichen Bewegung und gehemmten Brauchbarkeit ihres Werkzeugs. Und wenn auch zuweilen gar keine Spur des Traumes aufzufinden ist, so liegt dieß in der Nichterinnerung beim Erwachen dessen was im Schlafe vorgegangen ist; weil der Eintritt in die wirkliche äußere Welt mit offenen Sinnen den matten, bloß einseitig im Gehirn zurückgelassenen Eindruck verwischt, was um so leichter geschieht, wenn der Schlafende rasch geweckt wird. Wäre die Seele nicht immer als Noumenon auch im Schlafe wachsam und wirklich gegenwärtig, so könnte sie wohl zuweilen zu spät wieder nach Hause kommen, das Anklopfen zum zeitigen Aufwachen überhören, und manchen Besuch versäumen.

Auf die übrigen Zustände in Krankheiten kann mit mehr oder weniger Gültigkeit das eben Gesagte angewendet werden, und namentlich treten uns hier die Nervenkrankheiten und die magnetischen Schlafzustände recht zum Beweise her, wo nach dem Erwachen und dem Eintritte in die wirkliche Welt mit aufgewachten Sinnen gleichfalls am öftesten keine Erinnerung stattfindet, während im Schlafe die Seele oft die wunderbarsten Dinge vollbringt. Daß die Seele in diesen Zuständen entbundener und von dem Leibe unabhängiger sey als im Wachen, rechne ich einstweilen zu den Märchen, von denen es in diesem Gebiete überhaupt so mancherlei gibt. Entbundener scheint die Seele hier nur wegen der Schärfe der Sinne, und der treffenden Urtheilskraft, so wie in einigen andern Aeußerungen; allein dieses sind nur einzelne Aeußerungen der Seele, und dieß meist nur auf Augenblicke; das Ganze derselben ist vielmehr gebundener als im wachen Zustande, und wenn dem nicht so wäre, dann wäre meine Lehre von dem Wechselleben des Leibes und der Seele auf Sand, oder gar auf Spinnengewebe gebaut. Hier für diesen Gegenstand ist diese Anmerkung genug, bei einer andern Gelegenheit hoffe ich jene Nervenkrankheiten — wie man sie nennt, und den magne-

tischen Schlaf insbesondere in eine speciellere Erwägung zu ziehen.

Bei Kopfverletzungen beobachtet man zuweilen einen völligen Mangel aller Seelenthätigkeit. Ich erinnere mich unlängst in einem Journale gelesen zu haben, daß Ashley Cooper einen solchen Fall im vorigen Jahre in seinen Vorlesungen erzählt habe. Ein eben gepreßter Matrose fiel auf der Reise nach dem mittelländischen Meere von dem Mastbaume, und verlor von dem Augenblick an alle Empfindung und Bewegung. Er wurde nach dem Spitale von Gibraltar gebracht, wo er als eine Seltenheit einem fremden Chirurgen gezeigt wurde, welcher den Patienten zu trepaniren rieth. Dieß geschah 13 Monate nach dem Falle. Bald nach der Trepanation kam Empfindung und Bewegung allmählich wieder und damit auch die Erinnerung, aber bloß dessen was vor dem Falle geschehen war, alles während seiner Krankheit Vorgefallene war ihm ganz unbekannt. In der Ohnmacht und bei Scheintodten endlich ist die Seele eben so noch im Leibe gegenwärtig, wie in den vorgenannten Zuständen; denn in vielen Fällen erzählen solche Wieder-Erweckte genau alles was während des Scheintodes um sie her vorgefallen ist, was sie gehört und gedacht haben.

Wenn wir nun von diesen Analogien einen Schluß auf das Leben des Fötus machen, so müssen wir denselben als einen belebten und beseelten ansehen, wenn auch die eigentlichen Seelenäußerungen dem Beobachter nicht in die Erscheinung treten.

Welches sind denn nun die etwa noch stattfindenden anderweitigen Widersprüche gegen die Seele des Fötus? „Offenbar, antworten die Gegner, der Mangel der Sinn- und Willensthätigkeit, oder die von dir selbst gegebene Definition von der Seele, die sich durch eine höhere Freiheit zu einem lebensbedingenden Princip charakterisirt, welches mit Selbstbestimmung die Empfindungen und Handlungen modificirt."

Ich habe eben gezeigt, daß der Mangel an Sinn- und Willensthätigkeit nicht immer ein wirklicher Mangel sey, und daß man von der Abwesenheit der Erscheinung nicht auf die Abwesenheit des Wesens schließen dürfe. Wenn wir nun aber bei dem Embryo in der ersten Zeit der Schwangerschaft nichts von einem Seelenleben beobachten, so bedenke man erst wohl: daß es hier

dem Neuerzeugten noch an einem Werkzeuge fehlt, durch welches er seine Seelenäußerungen offenbaren könnte. Wenn noch keine Augen und Füße da sind, so kann man weder sehen noch gehen, was dem gebornen Menschen wohl auch nicht selten widerfährt. Allein dieß berechtigt uns nicht, die innere Seele selbst abzuläugnen. Bekommt aber der Fötus seine vollkommener entwickelten Glieder, so beobachten wir wirklich Erscheinungen, die auf eine wahre Seele schließen lassen. Diese Erscheinungen sind die Bewegungen des Kindes schon gegen den fünften Monat der Schwangerschaft. Was sind dieses für Bewegungen? Die Gelehrten sagen: Automatische, worunter sie unbewußte Bewegungen verstehen, die ihre bewegende Kraft in sich verborgen halten, was sie auch auf leblose Maschinen anwenden. Allerdings sind es automatische Bewegungen von dem Αὐτός der Seele (woher wohl ursprünglich die Bedeutung des Worts), die ihre bewegende Kraft wirklich in sich selbst verborgen hält. Eine Maschine, sie mag seyn welche sie will, hat die bewegende Kraft nie aus sich und wirklich in sich selbst, diese entwickelt sich nie aus ihrer Einheit in eine Mannichfaltigkeit lebendiger Theile. Die Seele kündigt sich eben mit den leisen Bewegungsversuchen an, durch die sie sich zu der künftigen Weltthätigkeit vorbereitet, und diese Bewegungen werden um so stärker, je mehr die Muskeln und Glieder an Lebenskraft zunehmen, und der Fötus sich der Geburt nähert. Wo diese Bewegungen, als Regungen der Seele, ganz fehlen, da ist der Fötus auch lebensschwach oder schon wirklich todt. Mehr kann man von diesen Bewegungen nicht fordern, als daß sie das Lebendige und Beseelte anzeigen; denn der Fötus ist in der Gebärmutter eingeschlossen, er kann durch ein wirkliches Laufen uns seine Seele nicht zeigen. Wo aber Bewegungen bei belebten organisch-thierischen Wesen stattfinden, und zwar Muskelbewegungen, da ist (wie schon oft gezeigt) Seele. Den Pflanzen können wir diese automatischen Bewegungen des Fötus nicht vergleichen; denn wenn man bei gewissen Pflanzen Bewegungen sieht, so geschehen sie allemal nur durch bestimmte äußere Reize, wie durch das Licht, die mechanische, oder chemische Berührung 2c. Von einer freien Selbstbestimmung haben wir nirgends eine Spur. Bei dem Fötus kommen äußere Reize gar nicht unmittelbar an, da er ein so selbständiges Leben führt, daß man ihn sogar von allen Reizen der Mutter frei spricht.

Die Bewegungen geschehen also wohl aus innerer Selbstbestimmung, und wenn es auch eine bloße instinctartige ist, so ist es doch eine thierische und keine pflanzliche Bewegung. „Es sind auch alle Organe der Pflanzen so fest unter einander verbunden, daß sich in ihrem Innern keins derselben für sich bewegen kann, und daß auch von den äußern Theilen nur die eingelenkten sich gegen einander, und zwar stoß- oder sprungweise bewegen, wie das Fortschnellen der Staubfäden bei Lopezia etc., der Samen bei Impatiens Geranium, und die Bewegungen der Blätter bei Dionaea muscip. Hedysar. gyrans, Mimosa etc. Ueberall ist hier ein einförmiger Sprung, gleich dem Secundenzeiger; bei den Thieren die größte Weichheit und Mannichfaltigkeit in der Bewegung." (Rudolphi, Grundriß der Physiol. 1. B. S. 232.) Daß dieses nicht etwa bloß dialektische Scheinschlüsse sind, geht auch aus der allen bekannten Analogie hervor, die ich vom gebornen Kinde entnehme. — Was sind da die Bewegungen anders als automatische, gerade im Wortgebrauche der Gelehrten. Ist da etwa eine freie, bewußte Bestimmtheit in den Muskelbewegungen, die sich durch Harmonie und Takt auszeichnet? — Dessen ungeachtet fällt es niemanden mehr ein, das Kind wirklich anders als beseelt anzusehen.

Was nun den andern Punkt, die Empfindung und die Sinnesthätigkeit betrifft, so können wir von außen nichts beobachten, weil wir durch keine Fenster durch die Mutter zum Fötus, und durch diesen zu dessen Gehirn und seiner Seele sehen können. Der Fötus ist vermöge seines Lebens in einem so geringen Wechselverkehr mit der Außenwelt, daß ihn diese gar nicht interessirt. Dieß thut für ihn die sorgsame Mutter, welche eigentlich das Sinnorgan und der Träger zwischen der Außenwelt und ihrer Frucht ist. Schließen wir nach physiologischen Gründen auf die Empfindungen des Fötus, so können diese in der ersten Zeit der Bildung allerdings nur sehr gering seyn, sie werden aber mit der Zunahme des Nervensystems lebendiger werden, immer aber instinctartig bloße Empfindungen des Gemeingefühls, ohne klares Bewußtseyn bleiben. Aeußere Sinnesempfindungen müssen ihm fehlen, weil die Sinnorgane erst gebildet, und wegen abgeschnittenen Wechselverkehrs mit der Außenwelt unthätig sind. Ob es aber eine Bildung ohne alle Function gebe, so daß der Muskel

und der Nerve ꝛc. bloß zunehme, ohne, wenn auch noch so gering, eigenthümlich zu functioniren, bezweifle ich sehr und mit Grund, weil wir in der Mitte der Schwangerschaft schon diese Bewegung wirklich sehen und fühlen. Und wie könnte ein vorher ganz unthätiger Nerve und Muskel, wie durch einen Zauberschlag, in Thätigkeit kommen? Die Thätigkeit der bewegten Muskeln und der meisten Nerven kommt aber von der Seele her, daher man sie die willkürlichen Muskeln nennt, ob übrigens die Seele sich derselben gleich nicht immer bewußt wird. Denn nie und nirgends sieht man eine lebendige Muskelbewegung (die durch einen galvanischen Reiz ist keine lebendige), sobald keine Seele im Leibe mehr ist. Wenn sonst der Satz gültig angenommen wird, daß die Eigenthümlichkeiten der Organe nach ihren Thätigkeiten und den Seelenrichtungen sich bilden, warum soll dieses nicht auch für den Fötus gelten? Die beweisführende Analogie nehmen wir außerdem aus der vergleichenden Physiologie der Thiere, und wieder von dem wirklich gebornen Kinde. Wo hat das Kind eine gesonderte Sinnesthätigkeit gleich nach der Geburt, kann es sehen, hört es, und wird es sich der ihn etwa reizenden Einflüsse bewußt —? Nein, wir haben keinen einzigen Beweis davon. Daß sich das Kind nach der Geburt seines vorhergegangenen Fötuslebens nicht erinnert, ist sehr leicht aus dem eben Gesagten begreiflich. Wenn keine klaren, deutlichen, zum Bewußtseyn erhobenen Sinnesempfindungen da waren, also keine klaren Vorstellungen, so können solche auch nicht im Gedächtnisse aufbewahrt werden, und wie Robinet sehr schön bemerkt: Die Seele hat zu solchen Vorstellungen und Erinnerungen noch kein brauchbares Organ an dem weichen, sich erst ausbildenden Gehirn. Die etwa in demselben gemachten Eindrücke der Empfindungen verschwinden in ihm und treiben sich fort ohne bleibende Spur, wie die in einem flüssigen Elemente entstandenen Wellen. Wir erinnern uns ja auch des Lebens nach der Geburt noch lange nachher nicht. Das Bewußtseyn ist wirklich ein Stern, nach Buhle, dessen Aufgang ein dicker Nebel umgibt, aus dem es sich mit den seltsamsten Decorationen hervorhebt.

Wir haben indessen wohl noch der Beobachtung näher liegende Thatsachen von dem Beseeltseyn des Thierfötus, das ist, von dem unentwickelten in freier Luft noch nicht lebensfähigen Thiere.

Hier erwähne ich zuerst die Erzeugung des Opossums, welches bis zu seiner vollkommenen Ausbildung zwei Lebensperioden durchmacht, die erste oder Uterinär-Periode, und die zweite, marsupiale, wie sie Professor Barton (Froriep's Notizen für Natur- und Heilkunde, Nr. 9, VI. B.) nennt. Die letztere Periode hat eine weit längere Dauer als die erste, und in dieser zeigen sich bei dem unausgebildeten Thiere die offenbaren Beweise eines Beseeltseyns. „So unausgebildet und völlig blind die jungen Opossums zu dieser Zeit (beim Eintritt in den Beutel) sind, heißt es, finden sie doch den Weg zu den Zitzen durch die Macht eines unwandelbaren Instincts, welcher in der That als einer der bewunderungswürdigsten in der Naturgeschichte erscheint. Denn die oft geschehene Behauptung: daß die Mutter ihre Jungen in den Beutel schiebe, ist unwahr. In diesem neuen Domicilium bleiben sie etwa fünfzig Tage (im Uterus nur 22 bis 26), bis sie die Größe einer kleinen Hausmaus erreicht haben, zu welcher Zeit sie anfangen dann und wann die Zitzen zu verlassen, aber immer wieder zu denselben zurückkehren. Beim Austritt aus dem Uterus ist das Thier nichts als ein ungestalteter Embryo. Man sieht noch keine Ohren, sein Maul, was nachher sehr groß wird, ist anfangs nur eine winzige Höhlung, gerade groß genug die Zitze zu fassen, an welche sie sich so fest ansetzen, daß Schriftsteller geglaubt haben, daß sie ursprünglich im Marsupio erzeugt werden. Das bewunderungswürdige kleine Didelphis ist keineswegs das unbelebte oder leidende Wesen, wie einige Naturforscher es dargestellt haben. — Ein Opossums-Embryo, welcher 67 Gran wog, lebte noch über 30 Stunden, nachdem es von der Zitze abgelöst worden war; ein anderes von 116 Gran noch 28 Stunden, nach welcher Zeit ich es tödtete, um es in Spiritus zu legen. Zu Ende von 50 bis 52 Tagen nach der Aufnahme in den Beutel öffnen sich allmählich die Augen, und nun ist das junge Thier im Stande, die Zitze wieder zu fassen, wenn es davon getrennt worden."

Die im zweiten Hefte der Zeitschrift für die Anthropologie, Jahrgang 1824, S. 460 erzählten Versuche sprechen ebenfalls für das Beseeltseyn des Fötus. Der Unterleib eines Kaninchens wurde geöffnet und man erblickte durch die Wandungen des Fruchthalters 7 Embryonen. Nach Eröffnung des Uterus wurde

das erste von demselben gelöst und ungeöffnet in den Recipienten der Luftpumpe gebracht. „Im luftleeren Raume bewegte sich das Thier immer noch sehr lebhaft." Also in dem Ei und ohne atmosphärische Luft. 15 Minuten wurde die Luft ausgepumpt, wonach die Bewegungen des Thieres convulsivisch wurden, und es zuletzt in den Eihüllen unbeweglich am Boden lag. „Nach gelöstem Recipienten und mit dem Zutritte der atmosphärischen Luft lebte der Fötus plötzlich ohne allen Reiz von meiner Seite wieder auf, bewegte sich wieder eben so lebhaft wie früher, indem er die hintern Extremitäten immerwährend gegen den Bauch zog, den Mund öffnete und sich von einer Seite zur andern warf." Nach noch länger fortgesetzten Versuchen blieb das Thier hingestreckt unbeweglich; aus den Eihüllen herausgenommen und ungeachtet des Lufteinblasens waren keine Spuren des Lebens mehr sichtbar. Bei fortgesetzten Versuchen mit einem zweiten zeigten sich ungefähr dieselben Resultate, wo der Embryo über dem todten in dem Recipienten zurückgelassenen Körper sich ängstlich umherwarf und sich auf die Füße zu stützen versuchte. „Die Contractionen waren nicht mit dem jedesmaligen Auspumpen gleichzeitig, sondern zunächst vom Fötus abhängig." Die Mutter war schon gestorben, während der dritte noch lebendige Fötus herausgenommen wurde.

Hier war Leben und Bewegung ohne Eintritt der atmosphärischen Luft in den Lungen, aber es entstand Scheintod bei dem völligen Auspumpen derselben aus dem Recipienten, welcher mit dem Wiederzutritt der Luft als nothwendigem äußern Lebensreiz wieder verschwand, und das Thier lebte so lange, als es seine individuelle innere Kraft erlaubte und die Marter ertrug.

Hiemit glaube ich auch diese Widersprüche als bloß scheinbare gehoben zu haben, und der Schluß von dem Leben des Fötus auf seine Beseelung steht auch von dieser Seite gerechtfertigt da.

Wenn ich nun bisher von dem Thierfötus überhaupt gesprochen habe, so ist alles dieses auch von dem Menschfötus gültig, da dieser die natürliche Entwickelung seines Leibes und selbst das niedere sinnliche Seelenleben mit ihnen gemein hat. Da nun nach Obigem mit der Beseelung zugleich die ganze Seele mit allen ihren Vermögen gegeben ist, so brauche ich nur zu be-

merken, daß der Mensch seinem ideellen Inhalte nach ganz nach einer wahren Empfängniß gegeben sey, daß also zwischen menschlichem und thierischem Fötus der Idee nach eben der Unterschied stattfindet wie zwischen Mensch und Thier. Der menschliche Fötus ist also kein bloß thierischer Fötus. „Gott gibt einem jeglichen von dem Samen seinen eigenen Leib. Nicht ist alles Fleisch einerlei Fleisch, sondern ein anderes Fleisch ist der Menschen, ein anderes des Viehes." (Paul. 1. Cor. 15, 38. 39.)

Ich komme jetzt zu dem letzten und von dem Gegner vorzüglich geltend gemachten Einwurf gegen die Seele des Fötus. Dieser ist das Athemholen. „Unter wahrem Leben, sagt Platner, versteht man das beseelte Leben, welches mit dem Athemholen beginnt. Die erste Anregung zur Seelenthätigkeit geschieht durch den ersten Athemzug, welchen der eben aus Licht und in die Luft getretene Fötus durch eine blinde Begierde durch die Lungen einzieht." Kann der leblose — oder unbeseelte Fötus durch eine blinde Begierde Luft einziehen? „Da sich dieses so verhält — heißt es weiter, so ist das Leben des Fötus vor dem Eintritte der Luft unbeseelt. Beseelt wird er erst durch die athembare Luft — (per spirabilem auram animus impellitur) durch die das Leben anfängt und unterhalten wird ꝛc." Nach Herrn Professor Nasse ist die Schöpfung der Menschenpflanze als eines aus Erde gestalteten Leibes von der Beseelung durch den ersten Athemzug bei der Geburt geschieden und eine tägliche Wiederholung des ersten Schöpfungsactes, wo der Herr den Menschen aus einem Erdenkloße machte und ihm den lebendigen Odem in seine Nase blies. „Jenes (die Schöpfung im Mutterleibe) ist die Schöpfung der Menschenpflanze, dieses die sich in der Geburt wiederholende, zu einem beseelten Wesen" (Zeitschr. f. d. A. a. a. O., S. 10). Was nun fürerst das Athemholen überhaupt betrifft, so ist es jetzt wohl eine in der Physiologie ausgemachte Thatsache, daß der Fötus so wie alle Thiere, wenn sie auch nicht gerade in atmosphärischer Luft leben, athmen; der Beweise dafür darf ich mich deßhalb überheben. Nur zwei Sätze aus einem Memoire des Geoffroy St. Hilaire (Frorieps Notizen ꝛc. 7. Bd., Nr. 1) setze ich her: 1) daß im Liquor amnii ein respirables Gas vorhanden sey. 2) Daß der Fötus auf gleiche Weise, wie die im Wasser lebenden Insekten, durch

alle seine Poren, wie durch eben so viele Luftröhren die im umgebenden Wasser enthaltene Luft ausscheide und das venöse Blut, welches alle Zweige der Haut anfüllt, mit dieser elastischen Flüssigkeit in Berührung bringe. Wenn nun wirkliches Athmen stattfindet, so athmen sie Luft, und zwar nach Verschiedenheit ihrer Organisation, aus und durch verschiedene Medien nach dem jedesmaligen Bedürfnisse des Lebenszustandes. Wie das Athmungsbedürfniß bei den verschiedenen Thieren und beim Fötus ein verschiedenes sey, lehrt gleichfalls die Physiologie. Was ist aber dieses Athmen? es ist ein Tausch gasförmiger Stoffe zur Unterhaltung des Kreislaufs und des Lebens; es ist ein Scheidungs-, ein Se- und Excretions-Proceß, — ein Einsaugen (nach Berzelius) des Sauerstoffgehalts der Luft und ein Ausscheiden des Kohlenstoffes und anderer Stoffe, wodurch arteriöses und venöses Blut rc. entsteht. Diese Scheidungs- und Auffaugens-Organe beim Fötus sind die Placenta, die Eihäute, die Leber, der Darmcanal, die Thymus, die Haut und Lungen des Fötus. Die atmosphärische Luft, die nach chemischen Erfahrungen in flüssigen und festen Körpern enthalten ist, wird, so wie bei den in der Luft lebenden Thieren, das Bedingungs- und Unterhaltungsmittel des Lebens. Denn wird bei der fruchttragenden Mutter das Athmen aufgehoben, so stirbt der Fötus, sobald die Zuleitung der Luft durch die Mutter gänzlich aufhört, und ebenso wenn die Athmungsorgane des Fötus so krankhaft sind, daß sie nicht mehr functioniren können. Einen andern unmittelbaren Beweis hievon sehen wir bei den obenerwähnten Versuchen vermittelst des Recipienten bei den Kaninchen-Embryonen in den Eihüllen. Das Leben des Fötus ist also vor der Geburt ebenso ein durch athembare Luft (spirabilis aura) unterhaltenes Leben.

Wenn nun das Athmen ein Tausch gasförmiger Stoffe ist, durch welchen die Bildung und Entbildung der festen Theile bedingt wird, so wissen wir, daß die Gasbildung vorzüglich durch Häute geschieht, bei den Pflanzen sowohl als bei den Thieren. Die Häutebildung ist aber am stärksten in der ersten Embryonzeit; denn zuerst entdeckt man nichts als etwas Flüssigkeit und Häute, bevor noch irgend ein Organ gebildet ist. Wie, dürfen wir nicht schlußgerecht demnach geradezu behaupten: in der ersten Bildungszeit sin[illegible] [illegible]smäßig größeres

Athemholen statt, welches mit der Zunahme des Alters fortwährend in umgekehrtem Verhältnisse steht? Ursprünglich athmet der ganze Embryo, und wie sich die Häutebildung — und die Function der gebildeten Häute vermindert, so verringert sich das Athemholen.

„Ein Tausch der Gase vermittelst bloßer Hautfunction ist das thierische Athemholen nicht; denn dieses ist viel zusammengesetzter als bei den Pflanzen, und zum Athemholen ist Nervenkraft insbesondere erforderlich;" so höre ich die Gegner einwerfen. Dieser Einwurf ist eben so leicht zu heben als der vorige. Dem Thiere wird das Licht schon bei der Empfängniß eingeboren, welches sich substantiell in der Nervenmaterie offenbart, und sollte dieses etwa nur als Analogie angenommen werden, so entdecken wir doch schon in der allerersten Zeit, als überhaupt etwas unterschieden werden kann, Nervenmark in dem verhältnißmäßig viel größern Kopfe, als der ganze Embryonleib ist, was meiner Theorie des Fötus-Athmens gerade wieder recht zu gute kommt. „Der Fötus athmet nicht durch die Lungen, doch geht in ihm der Entkohlungsact, und zwar ungemein rasch vor sich. Anfangs reicht ein einzelnes bei der Empfängniß gegebenes Marknötchen dazu hin. Mit zunehmender Entwickelung hat sich das Rückenmark für den größern Bedarf von Nervenstoff ausgebildet, und mit vollendeter Form steht auch das Hirn da, um bei dem Mangel an atmosphärischer Luft den Stoff zum Entkohlen reichlicher hergeben zu können, ein für den momentanen Zweck verhältnißmäßig großes Hirn. Größtentheils übernimmt die Oberfläche des Körpers die fehlende Function der Lungen, und aus dem unaufhörlichen Ausdünsten von Kohlengas aus der innern Fläche der an Venenblut so reichen, in ihrem Baue der Schilddrüse und der Milz so ähnlichen Gebärmutter wird dieß Gas, aufgenommen von den Luftgefäßen der Häute, meist an dem Fötuskörper als Schafwasser niedergeschlagen. Wo aber in einem lebenden Gebilde nur ein freies Marknötchen erscheint, da beginnt auch unter gegebenen Bedingungen und beim Hinzutritt eines gerinnbaren Stoffes der Athmungsact, und mit ihm Gestaltung. Deßhalb darf der Fötus nicht durch die Lungen athmen, diese sind vielmehr zusammengesunken, damit der freien Leitung kein

Hinderniß geschehe.“ (Friedrich, in Meckels Archiv für die Physiol. 8. B. 1. H. S. 94. 102.)

Aber die Gegner sprechen „bloß von einem Athmen durch die Lungen.“ Durch die Lungen geschieht derselbe Scheidungsproceß, sie sind ein Convolut von nach innen gestülpten Häuten. Atmosphärische Luft, und in ihr Sauer- und Stickstoff tritt in die Lungen zum Blut, und Kohlen- und Wasserstoff tritt durch dieselben aus dem Blute; zudem athmen die Thiere nach der Geburt wie vor durch die Haut. Sollte Leben und Seelenthätigkeit bloß durch die Lungen bedingt werden, so müßten alle Thiere, die keine Lungen haben und bloß durch Luftröhren und Kiemen athmen, todt und unbeseelt seyn, wie die niederen Thiere, die Mollusken, Insekten und Fische; oder wir müßten wenigstens bei den Vögeln und Säugthieren die Lungen als das wahrhafte Organ der Seele ansehen, als welches es doch wohl auch von den Gegnern nicht angegeben wird. Aber auch bei diesen kann das Athemholen durch die Lungen gehemmt und öfters auf längere Zeit unterdrückt werden, wie in Krämpfen, in Ohnmachten und im Scheintode, — und doch ist Leben und Seele noch da. Freilich zum Fortbestehen des Lebens und damit der Seelenthätigkeit ist dem gebornen Säugthiere das Athmen durch die Lungen Bedürfniß; dasselbe ist es aber auch dem Fötus, aber nur auf eine andere Art, weil der Fötus eine andere Art Lebensgeschöpf ist als das geborne Thier. Wenn mit dem Athemholen Seelenleben gegeben wird, wie es die Gegner selbst behaupten, so muß ich diesen Satz gerade gegen sie kehren und sagen: der Fötus ist beseelt, weil er athmet. Wollte man das Wort respirare von spiritus ableiten, und spiritum ducere mit Geist einziehen durch die Lungen übersetzen, so kann man unmöglich den eigentlichen Menschengeist verstehen, sondern nur das lebensbedingende Princip. Oder hausen etwa die Geister wirklich in der Luft, daß sie die Geburt eines Geschöpfes ängstlich abwarten, und kehren sie etwa durch den letzten Athemzug wieder in dieselbe zurück, wie es ebenfalls die Worte „animam efflare“ anzudeuten scheinen?

Was die Wiederholung des ersten Schöpfungsactes bei einer jedesmaligen Beseelung betrifft, so ist dieses wohl schwerlich so ganz buchstäblich zu verstehen. Daß Gott den Adam aus einem Erdenkloße machte und nachher ihm den Odem einblies, ist eine

sinnbildliche Darstellung, weil der Mensch einen Begriff, der aus mehreren Theilen und Merkmalen zusammengesetzt ist, in der Bezeichnung nicht auf einmal so darstellen kann, daß man ihn in seiner Ganzheit erfasse. Oder sollte Gott Vater wirklich den Adam als wie ein Töpfer erst aus Erdenkoth mit Händen geformt, und dann erst, wie Pygmalion seine Bildsäule, mit einem Hauche beseelt haben? Ich glaube vielmehr, daß Gott als schaffender Geist den ganzen Menschen mit Leib und Seele auf einmal erschaffen habe.

Die andern Einwürfe und Behauptungen von E. Platner halte ich keiner weitern Widerlegung werth, wie dessen mechanisches Leben, welches mit der Seele in keiner unmittelbaren Verbindung steht. Den Unterschied zwischen anima — was ganz epikurisch als Vermögen der Empfindung und Selbstthätigkeit, und animus, ciceronisch — was als Denkvermögen angenommen wird, können wir aus den angenommenen Gründen nicht zugeben, da in der anima der animus als Vermögen enthalten ist. Von einem bloß mechanischen Leben kann in der Physiologie überhaupt nicht die Rede seyn, und ich glaube überzeugt seyn zu dürfen, daß gewiß die meisten Leser meiner Ansicht über das Leben mehr als jener von Platner beistimmen werden.

Einen andern aus diesem mechanischen Leben abgeleiteten Umstand muß ich aber doch noch kurz berühren, weil er in das gesellschaftliche Leben und in das Sittengesetz zu tief eingreift, und deßhalb ein vorzüglicher Gegenstand der gerichtlichen Medicin ist. Dieses ist die Idee des Kindermords. Platner sagt: „vor dem Lufteinathmen ist kaum der Name Kind, viel weniger des Kindermords zulässig, der unbeseelte Fötus hat weder die Würde und Vollkommenheit noch die Rechte des Menschen; demnach ist der Kindermord keinem Gesetze unterworfen, und dem Weibe, welches eine Leibesfrucht mit Arzneien abtreibt, ist es nicht zum Verbrechen anzurechnen; und warum sollte man jener es anrechnen, welche den Fötus verletzt, und ihm das unbeseelte Leben nimmt?“ Kaum traut man seinen Augen beim Durchlesen solcher Worte!

Was von der Beseelung durch das Lufteinathmen zu halten sey, habe ich eben gezeigt; ob vor dem Lufteinathmen der Name Kind zulässig sey, darüber will ich nicht streiten, wenn es bloß

den Namen bedeutet; aber ich muß dawider streiten, wenn damit der Begriff eines Menschen gemeint ist, da nach meiner Darstellung der Fötus athmet, und aus diesem und allen anderweitig vorkommenden Gründen beseelt ist, und der beseelte menschliche Fötus folglich Mensch ist, und wenn er Mensch ist, ihm auch alle Rechte der Menschen zukommen müssen. Daß der Fötus weder die Vollkommenheit noch die Würde des Menschen habe, ist kein Beweis gegen seine Rechte. Wann ist denn der Mensch vollkommen? Nie. Nach der Idee der Entwickelung ist das geborne Kind, der Knabe, der Jüngling auch noch nicht vollkommen, und der Fötus ist ein werdender Mensch wie diese. Nach meiner Ansicht über die Entwickelung ist der Greis der vollkommenste Mensch, wie ich in der Zeitschrift für die Anthropologie gezeigt habe, alle andern wären also noch unvollkommen und hätten auch nicht die Würde des Greises. Die Aufhebung des Gesetzes wider den Kindermord predigen, nenne ich ein jedes Aufkommen der wahren höhern Idee der menschlichen Natur untergraben, dem Sittenverderbnisse feste Hand bieten, und Stoff zu Verbrechen darreichen. Ein vorsätzlicher Kindermord mit Bewußtseyn ausgeführt, ist nach meiner Ansicht immer, und wenn es den ersten Tag nach der Empfängniß wäre — ein Menschenmord; nicht bloß darum weil, wie Herr Professor Nasse meint, aus der Menschenpflanze einst ein Mensch werden kann, soll der Richter den Kindermord streng verpönen, sondern weil der Fötus schon ein wirklicher Mensch ist. Zwischen etwas was erst werden kann, und was wirklich ist, ist ein himmelweiter Unterschied, und mit Unrecht würde das Weib, welches ihre Frucht tödtet, die als unbeseelt angesehen, vielleicht nie beseelt werden wird, dieselbe Strafe erleiden wie der wirkliche Mörder eines erwachsenen Menschen. Oder sollen größere und kleinere Strafen über vorsätzliche und mit freier Willkür ausgeführte Mordthaten ertheilt werden? dann müßte den Knabenmörder auch eine geringere Strafe treffen als den des Jünglings u. s. w. Eine andere Bewandtniß hat es aber mit der Frage, ob alle Kindesmörderinnen wirkliche Kindesmörderinnen sind, und ob sie als solche das Loos eines jeden andern Mörders theilen sollen? — Eine für die gerichtliche Medicin höchst wichtige, und noch nicht gelösete Frage. Nach meiner Meinung und ärztlichen Einsicht ist dieses wohl gewiß seltener der Fall als man glaubt,

Platner bemerkt in dieser Hinsicht sehr richtig, daß solche eines Kindesmords Beschuldigte meist unerfahrene, ganz ungebildete ledige Weibspersonen sind, die schon durch die Scham, durch ihre Verlassenheit oft von allen Seiten, durch die Schwangerschaft, und endlich durch die Geburt selbst in einen solchen Gemüthszustand versetzt worden sind, daß von einem vorsätzlichen und ganz mit freier Willkür ausgeführten Morde nicht die Rede seyn kann. Solche Geschöpfe verdienen eine bessere Nachsicht und ein größeres Mitleiden als ihnen bisher zu Theil geworden ist. — Man beherzige wohl, daß die erste Veranlassung zu dem Verbrechen nicht einmal in ihnen zu suchen ist, sondern in der schändlichen Verführung von Männern und Buben, welche durch allerlei satanische Schlangenwindungen, durch falsche Versprechungen und Bestechungen das Schlachtopfer in ihre teuflischen Netze locken, nach dem Fange aber, ohne weiter mehr daran zu denken ihnen wieder herauszuhelfen, wie die Wespen nach ihrem vergiftenden Stiche davonfliegen. Wenn der Richter gerecht richten und bloß den Schuldigen treffen will, so sorge er zuerst für eine bessere Erziehung in Religion und Sittengesetz von Jugend auf; führe Gesetze ein gegen solche empörende Schandthaten, und zücke das Schwert der Gerechtigkeit gegen den vorsätzlichen Verführer und Betrüger, und nicht gegen die unvorsätzlich Verführte und Betrogene.

Was übrigens von ähnlichen positiven Gesetzesbestimmungen zu halten sey, und wie so manche Ungereimtheiten der Art von diesem Standpunkte aus ihre Beleuchtung erhalten müssen, geht aus diesen Untersuchungen von selbst hervor. Die Lebensfähigkeit des Fötus taxiren die gerichtlichen Aerzte gewöhnlich von dem 210ten Tag nach der Empfängniß, als dem Termine der anfangenden Vitalität. Zurechnungsfähigkeit über Verbrechen wird nach ihnen erst von dieser Zeit an festgesetzt. (Der alte Streit über den foetus animatus et non animatus. Kein Kindermord, wenn die Lungen nicht im Wasser sinken u. s. w.)

Noch einen wichtigen und von den Gegnern, besonders von Hrn. Prof. Nasse geltend gemachten Umstand muß ich endlich in Betrachtung ziehen, nämlich die Mißgeburten.

Was sind Mißgeburten? Es sind Mißbildungen, die durch Mangel, Ueberzahl, unrechte Lage und ungewöhnliche Bildung der Theile des Organismus sich auszeichnen. Es sind also bloß

mehr oder weniger auffallende Abweichungen von der Regel. Hier entsteht aber zuerst die nothwendige Berücksichtigung der fremdartigen Bildung, ob diese von der Art ist, daß sie gar keine Aehnlichkeit in allen ihren Theilen mit einem menschlichen Fötus hat. Ist dieses der Fall, so ist es keine Mißgeburt im gewöhnlichen Sinne, sondern ein durch Krankheit erzeugtes regelwidriges Product, ohne vorhergegangene Zeugung, oder ein abgestorbener Fötus verwandelt sich in eine unförmliche Masse, was man Mola, Muttergewächs ꝛc. nennt. Dieses hat mit einem menschlichen Fötus nichts gemein. Die übrigen Abweichungen, größer oder kleiner, welche die Gestalt eines menschlichen Fötus verrathen, sind auch wirkliche Fötus; denn die äußere Gestalt zeugt von dem innern Geiste; aber es sind durch einen regelwidrigen Bildungstrieb mißgebildete Fötus, bei denen gewisse Theile auf einer sehr niedrigen Stufe ihrer Ausbildung stehen blieben, oder die durch eine falsche Richtung eine fremdartige Gestalt erhielten, oder durch Krankheit zerstört wurden. Geringere Grade heißen daher sehr richtig Varietäten, oder Naturspiele. Allein wo ist zwischen geringern und größern Abweichungen eine Gränze, und sind nicht auch die größern Naturspiele? Wenn wir den Fötus aber sonst als beseelt ansehen, so wird es niemanden einfallen, das geringere Naturspiel z. B. mit 4 oder 6 Fingern an einer Hand, mit dem Mangel eines oder beider Füße u. s. w., als unbeseelt anzusehen. Und wo ist die wirkliche Gränze, daß die Seele zu seyn aufhören soll? Stracks antwortet man: bei dem Mangel des Kopfes, bei einem bloß unförmlichen Rumpfe u. s. w. Rudolphi (Grundriß der Physiologie 2. B. S. 244.) sagt: auf die ehemals häufig aufgeworfene Frage, wann die Kinder beseelt werden, habe man gar nichts zu antworten. Nicht besser sey die Frage: ob es Mißgeburten ohne Seele gebe; „sobald sie ein Gehirn haben, sehe ich wenigstens keinen Grund ein, daran zu zweifeln.“ Auf Herbarts Meinung, daß blödsinnig Geborne vielleicht nur vegetirende Leiber seyen, erwiedert R. „Blödsinn, sey er noch so groß, setze Sinn, also Seele voraus.“

Der Mangel des Kopfes ꝛc. kommt entweder daher, daß in der Anlage der Embryo in seiner Ausbildung verhindert wurde; oder viel häufiger, wo der Kopf durch Krankheit in einer frühern Periode zerstört wurde, wie dieses die sogenannten Katzenköpfe

und Hemicephalen deutlich beweisen. Ist aber die Seele überhaupt schon nach der Empfängniß da, so wird sie so lange da seyn, als der Fötus lebt; auf den bloßen Kopf, oder einen gut geformten Rumpf wird sie wohl niemand beschränken wollen, da nach der Empfängniß 3 bis 4 Wochen lang noch kein Kopf da ist, die Seele also überhaupt in dem ganzen noch ungeformten Stoffe als bloße potentia — als Vermögen enthalten ist. Zudem ist der Kopf nur ein Theil des Organismus, nicht das Ganze, und das Hirn functionirt im Fötus nicht, oder nur sehr wenig, wie die Seele sich gleichfalls nicht immer durch die Kopffunction zu erkennen gibt. In Krankheiten sehen wir wohl auch oft alle Gehirnthätigkeit unterdrückt, wie bei Lähmungen, und es herrscht höchstens da noch eine geringe Vegetationskraft, und doch lebt der Mensch, und hat, so lange er lebt, seine Seele. In Hufelands Journal der praktischen Heilkunde 1823, October-Heft, steht ein Fall beschrieben, wo eine völlige Zerstörung des Hirns mit Lähmung und Verlust aller Sinne außer dem Gehör beobachtet wurde, und doch die Geistesthätigkeit ungestört gewesen seyn soll. Bei der Leichenöffnung fand man „keine Spur von Gehirn. Der Schädel glich einer leeren Büchse, die etwas Flüssigkeit am Boden enthielt, und doch behielt er die geistige Thätigkeit bis zu seinem Tode dergestalt, daß er, als seine Schwester ihm am Charfreitage, dem Tage vor seinem Tode sagte, daß sie in die Messe ginge, ihr erwiederte: sage doch lieber, ich gehe zum Amte, heute ist ja keine Messe."

Ein solches Leben kann aber auch nur eine kurze Zeit bestehen, und eine solche Fötusseele wird in dem kopflosen Rumpfe hier verhältnißmäßig gleichfalls unwirksamer seyn, wie es die Seele des Gelähmten und Blödsinnigen nach der Geburt ist. Dieß mag sonderbar klingen, einem kopflosen Fötus eine Seele zuzuschreiben, und so viel ich weiß, ist dieser Klang noch unerhört, und doch kann ich nicht anders. Sonderbar ist vieles, aber doch ist es; sonderbar ist wohl auch in bloß physischer Hinsicht ein kopfloser Fötus, und doch ist er. Aber was ist und was soll eine solche Seele? Antwort: was ist, und was soll die Fötusseele überhaupt? sie soll sich offenbaren, und wenn sie dieß durch die unvollkommene Entwickelung des Leibes nicht kann, so kann ich ihr nicht helfen! — Der, welcher alle Dinge gemacht hat und

ohne welchen nichts gemacht ist, was gemacht ist, wird ihr schon helfen. — Die Fragen: wohin und wozu, sie mögen gelöset werden oder nicht, geben hier keinen Ausschlag. Was ist die Seele des Cretins, der oft kein Zeichen von einer menschlichen Seele, oft kaum einer thierischen Bewegung verräth? oder ist die geborne Mißgeburt auch nicht beseelt? Der Cretin ist auch nichts weiter als eine wahre Mißgeburt im richtigen Sinne. Hier kann ich die Gegenfrage thun: wozu und wohin mit dessen Seele? Wenn man mich hierüber wird belehrt haben, dann werde ich schon auch über meine Fötusseelen besser aufwarten, wem dieses nicht genügt. So tröste ich mich in dieser stockfinstern Nacht einstweilen, bis ichs besser einsehen werde, mit jenem evangelischen Lehrspruche: „in meines Vaters Reiche gibt's viele Wohnungen." Hiemit ist der Einwurf des Herrn Professors Nasse: „daß ein kopf- und brustloser Fötus nur von dem für beseelt angesehen werden könne, der eine Beseelung auch der Mola zuschreibe", beantwortet. Ein jeder menschliche lebende Fötus ist beseelt, aber keine Mola.

Haben die Doppelmißgeburten eine oder zwei Seelen? Diese Frage ist weit leichter als die vorige zu beantworten. Alles was doppelt ist, ist nicht einfach, sondern zweifach. Sind es also wirkliche Doppelmißgeburten, d. i. sind 2 Körper bloß an einander gewachsen, wie die beiden bekannten 22 Jahre alt gewordenen ungarischen Mädchen, von denen die eine schlief, während die andere wachte, die durch einen gemeinschaftlichen After sich zu verschiedenen Zeiten nach Nothdurft besonders entledigen konnten rc., oder sind wenigstens organische Systeme und nicht bloß einzelne Organe doppelt, so haben sie zwei Seelen. Diese doppelte Leibesbildung zeigt auch schon die doppelte Anlage zweier Geschöpfe, die in ihrer frühesten Bildungszeit zu besonderer Zwillingsausbildung gehindert wurden. Die Uebergänge von größern oder kleinern Doppelmißgeburten geschehen hier auch allmählich, so daß man vollkommene Mißgeburten mit 2 Leibern bloß an einer Stelle, am Bauche, am Steiße rc. zusammengewachsen, und unvollkommene, oder Mißgeburten mit einem vollkommenen und einem unvollkommenen Kopfe rc., einem Rumpfe und zwei Köpfen rc. zu sehen bekommt. Daß alle diese Mißgeburten beseelt sind, zeigt schon, daß alle hier genannte Arten nach der Geburt kürzer oder länger

gelebt haben, und ihre Seelen auch, nach der Möglichkeit, vermittelst ihres unvollkommenen Leibes geäußert haben. So lebte in einem Falle ein Kind ohne Gehirn einige Tage in freier Luft (Journal de physiol. expérimentale et pathologique, par. J. Magendie. T. II. Nro. 3). Ueberhaupt ist das Leben nach der Geburt ohne Gehirn eine Zeitlang, nach den Beobachtungen von Lory, Legallois, Flourens und Breschet, möglich. Bei zwei ausgebildeten Köpfen mit doppelten Sinneswerkzeugen sind nicht weniger zwei Seelen, wenn sie auch auf einem Rumpfe zu sitzen scheinen. Die Empfindungen sind hier doppelt, wie man denn auch die Beobachtung gemacht hat, daß bei einer solchen zweiköpfigen Mißgeburt ein jeder Kopf die Veränderungen besonders empfunden, auch einer geschlafen habe während der andere wachte. (Hennings Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere S. 104 ꝛc.) Hier kann der Rumpf einfach seyn, gewiß aber äußerst selten die innern Rumpforgane und die Extremitäten (mir ist kein Fall der Art beschrieben vorgekommen); so sah Twis in Paris ein dreimonatliches Kind mit 2 Köpfen und 4 Armen. (A. Mekels Lehrbuch der gerichtlichen Medicin S. 351.) Wo also zwei Köpfe sind, da sind zwei Gehirne, und wo zwei Gehirne, da sind gewiß 2 Rückenmarke, und wenn sie auch in einem Canale enthalten sind. Zwei Rückenmarke entsprechen aber 2 Rümpfen, und diese zeugen von einer doppelten Persönlichkeit, wenn sie auch einfach zu seyn scheinen. Andere Mißgeburten, wie Mangel und Ueberzahl einzelner Glieder, falsche Lage, Wasserkopf u. s. w. kommen hier, als bloße Naturspiele oder Folgen von Krankheiten, in keinen Betracht, eben so wenig bloß einzelne Theile, die mit menschlichen Leibesgliedern eine nähere oder entfernte Aehnlichkeit haben, wie Knochen, Haare und Zähne, welches bloß Folgen einer abnormen plastischen Thätigkeit sind.

Als Schluß dieser ganzen Untersuchung stehe hier, was v. Lenhosek (Darstellung des menschlichen Gemüths ꝛc. §. 77.) über diesen Gegenstand äußert. „So unerklärbar die Wechselwirkung des geistigen Wesens, der Seele, und des körperlichen, des Leibes, scheinen mag, so begreiflich wird sie uns, wenn wir diesen Verkehr näher betrachten. Das Unbegreifliche liegt wohl einzig und allein darin, daß man dem Worte Leib einen rein materiellen Begriff

unterliegt; hält man diesen aber für das, was er wirklich ist, für den durch die menschliche Seele belebten Körper, für die Einheit von beiden, so fällt ein großer Theil des Räthselhaften von selbst weg. Leib und Seele stehen im irdischen Leben in so enger Verbindung, daß das eine ohne das andere nicht denkbar ist. In demselben Momente, in welchem sich der menschliche Keim aus dem Conflicte der Zeugungskräfte beider Geschlechter zu entwickeln beginnt, kommt der lebende Hauch, die Seele hinzu; und obgleich sich diese erst dann offenbaren kann, wenn die ihr zunächst dienenden Organe bis zu einem gewissen Grade von Vollkommenheit entwickelt sind, so ist sie in dem Leibe doch in jeder Lebensperiode unentbehrlich; weil sie die einzige und oberste Urkraft ist, welche den materiellen organischen Stoff belebt, ihm den menschlichen Charakter aufdrückt, den Körper eigentlich zum Leibe gestaltet. Der entseelte Körper ist nicht mehr Leib, sondern nur ein der äußern Form nach ähnlicher Ueberrest. Der Begriff des Leibes setzt also das Leben im engern Sinne voraus, und dieses ist ohne das oberste, das organische zum Menschlichen emporhebende Princip, ohne menschliche Seele nicht möglich. Umgekehrt kann die Seele im Zeitleben des Leibes nicht entbehren, sie bedarf der Organe, um ihre Functionen zu vollziehen."

Das menschliche Leben ist ein Werden und Verwandeln, und der Mensch ist Mensch, sobald er zu werden und sich zu verwandeln anfängt, und bleibt es so lange, bis er dieß zu thun aufhört. Ist demnach der Fötus ein werdender Mensch, wie das Kind und der Knabe und der Jüngling, so ist er beseelt wie diese. Gleichwie die Seele des fliegenden Schmetterlings einst eine Raupenseele war, so ist die Seele des in übersinnlichen Räumen fliegengenden Menschen einst eine Fötusseele gewesen. Nur unter der Voraussetzung seiner Idee ist der leibliche Mensch denkbar. Die Seele steigt während dem Werden und Verwandeln des Leibes gleichsam in stufenweiser Vollkommenheit zu ihrer Offenbarung, zuerst gar nicht, dann leise erkennbar, bis sie bei der Geburt aus dem Fötusschlafe und Traume zu einem neuen Tagesleben allmählich erwacht, indem sie den äußern Einflüssen ausgesetzt neue Reize empfindet, und mit selben in Wechselwirkung tritt. Durch diese äußern Einflüsse, oder vermittelst ihrer kommt aber keine Seele,

sondern nur der Reiz der Seele in den Leib. — Der Reiz bleibt für die Seele immer etwas Äußeres, er befördert nur die Entwickelung der in ihr liegenden Anlagen. Die Reize sind nicht die Seele, und die Empfindungen der Reize sind es auch nicht; nicht einmal die Gedanken; sie sind nur die Veranlassungen der Gedanken, und diese sind Operationen oder Producte der Seele; — es muß also eine Seele schon da seyn, welche die ankommenden Reize empfindet.

Inwendig ist der Geist, der seinen Leib, wie der Allgeist die Natur, belebt, und alles Leben und Wirken stammt von dem inwendigen Geiste.

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
Virgil.

III.

Einwendungen gegen die Behauptung, daß das Kind erst nach der Geburt beseelt werde.

Die ganze vorstehende Abhandlung ist eine Einwendung gegen Herrn Prof. Nasse's Ansicht, daß das Kind erst nach der Geburt beseelt werde. Da ich in derselben ausführlich alle Haupt- und Nebenpunkte berücksichtigt habe, um dem unbeseelten Fötus alle Haare auszurupfen, so wäre es überflüssig, hier in eine weitere Erörterung des Gegenstandes einzugehen. Ich will daher nur noch ganz kurz den Gang und die Beweisführung aus Herrn Prof. Nasse's Abhandlung anführen.

Die Abhandlung besteht in der Beantwortung zweier Hauptfragen: 1) ist das Kind vor seiner Geburt beseelt? 2) welcher Art ist die Beseelung alsdann, wenn sie erfolgt? Die erste Frage wird verneint, indem zwischen Leben und Beseelung unterschieden wird, und auch bei den Thieren ein Leben mit und ohne Beseelung angenommen wird. Dieses sucht Herr Prof. Nasse durch folgende fünf Hauptpunkte zu erhärten: 1) Fehlen directe Beweise von Empfindungsäußerungen am Fötus, und die Sinnorgane befinden sich in keinem so günstigen Zustande, der für Erweckung von Empfindungen durch äußere Reize günstig wäre. 2) Das Fötusleben ist in seiner Entwicklungsperiode streng gemessen, und dieß sey mit einem Seelenleben unverträglich. Die Bewegung des Fötus ist von keiner andern Art als die von reizbaren Pflanzentheilen, oder von zuckenden Gliedern des Thier-

körpers. Hier wird auch der Frage gedacht: was soll eine thierartige Seele dem Menschenfötus? Wir sehen den menschlichen Körper nach der Geburt von bestimmten Bedingungen in der Gehirnbildung, dem Kreislaufe und dem Athmen abhängig. In der frühern Zeit des Fötus sehen wir diese Bedingung nicht erfüllt. 4) Wer einen kopf- und brustlosen Fötus für beseelt ansieht, der muß consequent auch die Mola für beseelt halten. 5) Affecte und Leidenschaften der Schwangern haben auf die Frucht keinen merklichen Einfluß. — „Dieses sind aus der Erfahrung genommene Thatsachen." Auf diese fünf Punkte will ich ganz kurz noch einiges erwidern, wenn etwas durch das Obige unbeantwortet scheinen möchte.

Was erstens das Leben und die Beseelung betrifft, so habe ich das Gegentheil aus der Erfahrung zu beweisen gesucht, daß es in einem Thierkörper kein Leben ohne Seele gebe, und daß ein Uebergang eines Pflanzenlebens in ein thierisches nirgends in der Erfahrung nachgewiesen werden könne. Ad Nro. 1. Ueber Empfindung und Sinnesverrichtung des Fötus wüßte ich zu dem nichts hinzuzusetzen, was ich schon oben hierüber angeführt habe. Ad Nr. 2. Daß das Fötusleben in seinen Entwickelungsperioden streng gemessen sey, ist wahr; aber daß dieß mit einem Seelenleben unverträglich sey, ist mir nicht einleuchtend. Das ganze menschliche Leben ist streng gemessen in seinen Entwickelungsperioden. Die Perioden des Kindes-, Knaben- und Jünglingsalters sind streng gemessen. Nur scheint dieses strenge Maß mit dem zunehmenden Alter in umgekehrten Verhältnissen zu stehen. Der Mensch wächst vor der Geburt am schnellsten, was mit dem zunehmenden Alter abnimmt; aber die Entwickelung ist gleichfalls weder ein Stillestehen, noch ein gefoppliches Laufen. Solange der Mensch in der Zeit lebt, ist er an die Zeit gebunden, und dieses so strenge, daß er keine Minute zu- oder wegsetzen kann. Wenn nun der Fötus auffallende Seelenäußerungen noch nicht offenbart, wie es das Kind und oft der erwachsene Mensch auch nicht thut, was soll dieses gegen das psychische Leben für ein Einwurf seyn? Ad Nr. 3. Die bestimmten Bedingungen in der Gehirnbildung, im Kreislaufe und Athmen sprechen nicht im geringsten gegen die Seele des Fötus. Das Gehirn bildet sich bis in das Mannsalter, vielleicht bis

in das Greisenalter, und ist bei dem Kinde auch noch sehr unvollkommen. Die Seele ist aber im Fötus mehr als ein bloßes Vermögen — potentia, als wie eine wirkliche Thätigkeit — actus, da. — Da sie keine mannichfaltigen Vorstellungen und Denkoperationen hat, so hat sie ein bestimmt gebildetes Hirn auch nicht nothwendig. Kreislauf und Bewegung ist aber bestimmt von dem ersten Augenblicke des Lebens im flüssigen Tropfen des Eies da; und ein ausgebildetes Herz werden wir wohl hiezu nicht nothwendig voraussetzen, denn da würden viele Thiere unbeseelt seyn. Daß der Fötus athmet, habe ich schon oben gezeigt. Ad Nr. 4. Von der Seele mißgebildeter Fötus habe ich meine Meinung geäußert, ohne die geforderte Consequenz zuzugeben, daß auch die Mola beseelt sey. Ad Nr. 5. Wenn Affecte und Leidenschaften der Schwangern keinen sehr merklichen Einfluß haben auf die Frucht, so ist dieses eine sehr weise Fügung der Vorsehung, denn sonst würde das zarte Leben im Keime nur zu oft ersticken. Die Frucht hat aber ein selbständiges Leben, wenn schon im Schooße der Mutter, und als solches behauptet es wie alles Leben seine individuelle Persönlichkeit. Wer wollte übrigens allen Einfluß völlig läugnen? So sagt v. Lenhosek (a. O. S. 335): „Es scheint, daß psychische Momente einen bestimmtern Einfluß auf die Frucht haben, als physische. Mütter, die an schweren Krankheiten leiden, gebären oft gesunde Kinder, selbst solche mit unheilbaren Krankheiten behaftete; dagegen solche, die im Gemüth häufig erschüttert werden und leidenschaftlich sind, selten gesunde Kinder, oder wenigstens mit der Anlage zu Gemüthskrankheiten auf die Welt bringen. Am gefährlichsten sind die Seelenkrankheiten, die sich öfter von der Mutter als von dem Vater forterben.“ Wer kennt nicht die Erblichkeit der geistigen Anlagen und Fähigkeiten, oft bis in die kleinsten Dinge? Wäre hier nicht die Seele da, um sich von Anbeginn an ihren Leib zu gewöhnen, so ist es schwer zu begreifen, wie ein seelenloser Leib solche Gleichheit mit der Seele der Eltern herbeiführen könnte, und wie das Kind meist schon bei der Geburt einem oder dem andern seiner Erzeuger so ähnlich sieht. Diese äußere Aehnlichkeit in der Form ist aber Gepräge und Ausdruck des Geistes. Daß bei den Menschen die psychischen Eigenschaften als weniger auffallende Erblichkeiten erscheinen, hängt von der vielseitigen Biegsamkeit und der

freien Selbstbestimmung der menschlichen Natur, sowie von der Erziehung, dem Wechsel der Lebensverhältnisse ꝛc. ab, und dieses ist gerade ein Zeugniß von der hohen Freiheit und menschlichen Würde. Wo die Menschen noch in einem rohen Zustande, in einer geringern geistigen Entwickelung und in einer gleichförmigern Lebensart sind, wie man dieses schon bei isolirtern Gebirgsbewohnern und bei allen isolirten Völkern sehen kann, da erben gewisse Seeleneigenschaften von Geschlecht zu Geschlecht fort. Bei den Thieren sind die Kunsttriebe (welche dem Menschen abgehen) und die psychischen Anlagen ein stehender Artikel, und zwar nicht bloß die angebornen Eigenschaften erben fort, sondern angelernte und durch die Zeit angewöhnte, wozu Hunde und Pferde als merkwürdige Belege dienen können. Ein Schäfer-, Fleischer- und Jagdhund wird als solcher geboren und bedarf, wenn sie durch mehrere Generationen fortgeerbt haben, gar keines Abrichtens mehr. Etwas ähnliches gilt von den Pferden, welche zum Zug als gewohnte Hausthiere sehr leicht abzurichten sind, nicht so die wilden und die arabischen Pferde, und nicht so das Rindvieh, weil es weniger ihrem Geschlechte angewöhnt ist. Merkwürdig ist mir hiebei der Unterschied zwischen den hieländischen und den Tiroler Kühen in Bezug der Neigung zu ihren Kälbern. Die hiesigen bekümmern sich um ihre Jungen gar nicht, weil sie von jeher, schon von der Geburt an nicht gesäugt werden, während die Tiroler Kühe Ketten und Balken zerreißen, wenn man ihnen ihre Jungen nicht zu lecken und zu liebkosen gibt. Beiläufig erinnere ich auch noch, daß Goethe's Wahlverwandtschaften kein bloßes Phantasieproduct sind, sondern daß sie auf Erfahrung gegründete Wahrheit enthalten. Das übrige in Herrn Prof. Nasse's Abhandlung sind Anführungen von Beweisen für und gegen die Seele des Fötus, die zu fernerer Bestätigung und Widerlegung beigebracht werden, in die ich nicht weiter einzugehen brauche.

In dem zweiten Theile der Abhandlung beweiset Herr Prof. Nasse, daß alsdann, wenn die Beseelung eintritt, dieses vollständig und mit voller Kraft geschehe, und daß die Seele zu ihren Aeußerungen nur noch die Ausbildung des Leibes bedürfe. Hier stimme ich mit Herrn Professor Nasse vollkommen überein, indem ich oben selbst geäußert habe, daß die Seele an sich nie

unvollständig sey, und nie heranwachse und etwa an Theilen nach und nach zunehme. Daß die Seele zu ihrer Aeußerung bloß der Ausbildung des Leibes bedürfe, ist auch der Hauptgegenstand meiner Untersuchung. Daß aber dieses alles nicht gegen, sondern eben so sehr für die Seele des Fötus spricht, ist einleuchtend; des Kindes Seele nach der Geburt ist in ihren Aeußerungen in der ersten Zeit wohl fast noch eben so unvollkommen, wie die des Fötus, und kommt erst mit der Ausbildung und Kraftübung der Muskeln und Sinnorgane zur That selbst. Wäre die Seele nicht mit der beginnenden Entwickelung des Leibes selbst gegeben, und regte sie denselben nicht immer zur Thätigkeit an, wie sie vom Leibe angeregt wird, warum wartet dann die Seele nicht lieber, bis der Leib in seiner Ausbildung ganz fertig ist, ehe sie sich mit ihm vereinigt?

Der Schluß dieser ganzen Untersuchung ist folglich wohl gerechtfertigt: „Daß der λόγος dem Menschen bei der Zeugung mitgetheilt wird, nur aber ist er selbst noch im Ungebornen ruhend und in seiner eigenthümlichen Thätigkeit von außen her verdunkelt.“ Die Zeugung ist ein geistiger Act, und nicht bloß eine Excretion oder ein Zerfallen des sich auflösenden und absterbenden Leibes, nach Oken (die Zeugung, Bamberg und Würzburg 1805), die Zeugung ist vielmehr ein über sich Hinauswirken des Geistes in die Materie; damit ein neuer Geist erstehe, erstirbt der Leib gleichsam augenblicklich in den Geschlechtern. So zeugen lebendige Seelen nicht bloß lebendige Leiber, sondern auch mit ihnen lebendige Seelen. Wäre dem nicht so, so würde ja Gott selbst gezwungen, nach menschlicher Willkür und Leidenschaft neue Seelen zu schaffen.

Die Zeugung ist wohl mehr als sinnbildlich ein Hineinbilden des Lichts in das nächtliche Dunkel, und die in eine Zweiheit getrennten lebendigen Geschlechter zeugen in einer lebendigen Vereinigung ein ihnen selbst gleiches Lebendiges, mit Leib und Seele.

Diese Abhandlung mag vielleicht manchem Leser etwas weitläufig scheinen, manchem hingegen vielleicht noch zu kurz. Wer will's aber jedermann recht machen! Mir schien gerade diese Ausführlichkeit so recht, und theils wegen der Wichtigkeit dieses

Gegenstandes selbst für nothwendig, theils bin ich aber auch der Meinung, daß Wanderungen in das Gebiet der Psychologie wohl auch sonst, vorzüglich von diesem Punkte aus, unternommen werden könnten. Zum wenigsten hoffe besonders ich selbst von hier aus, und auf die gewonnenen Resultate mich stützend, meine Forschungen fortzusetzen. Ich habe die Sache von Vernunftprincipien und Erfahrungsgegenständen genommen, die mir der Leser wohl nicht aus der Luft gegriffen zuschreiben wird. Wer aber in der logischen Schlußbildung mir Lücken und Fehler aufdecken, oder die Sache selbst besser aufklären kann, den bitte ich recht sehr, mir solches ja nicht vorzuenthalten; ich werde dadurch ungemein viele Belehrung erhalten.

München, im August 1851.

Zusätze und Erläuterungen zu der ersten Ausgabe, mit einem Anhange:

Von der Unsterblichkeit.

Wie geringe, unscheinbare Ursachen oft bedeutende Folgen nach sich ziehen, so veranlaßte eine Meinungsverschiedenheit über die Beseelung des Kindes in einem Gespräche zwischen mir und dem Prof. Nasse die vorliegende Schrift, zu der mich mein damaliger Collega, der nun zu den Vätern versammelt ist, mit Wärme der vollen Ueberzeugung seiner unumstößlichen Lehre aufforderte. In mir wurde dadurch der Trieb zu Forschungen angeregt, die mir damals mehr abseiten lagen, und das Schriftchen erlangte bald einen allgemeineren Beifall, der mich noch mehr anspornte, auf diesem wissenschaftlichen Gebiete, neben meinen naturwissenschaftlichen Studien, anzuhalten. Was ich kaum zu ahnen und gar nicht zu erwarten wagte, ist geschehen; solche Gelegenheitsschriften pflegt gewöhnlich der Wind wie Spreu zu verwehen; dieß kleine Werkchen ist aber schon lange vergriffen, doch oft gefordert worden, und so erscheint es nun zum zweitenmal und zwar reicher als damals. Die Bereitwilligkeit meines neuen Verlegers desselben will ich durch etwas wirklich Neues vergelten, welches, wenn es auch nicht groß, doch etwas Erkleckliches seyn kann.

Mein am Schlusse der ersten Auflage angedeutetes Versprechen: daß ich, auf die dort gewonnenen Resultate mich stützend, meine Forschungen fortsetzen werde, habe ich gehalten; mein

größeres Werk: „der Geist des Menschen in der Natur, oder die Psychologie in der Uebereinstimmung mit der Naturkunde“ gibt neben einigen andern Schriften psychologischen Inhalts davon Zeugniß, daß ich mit Ernst das geistige Gebiet des Menschen verfolgte, die dunklen Abgründe der menschlichen Natur zu ergründen, sowie den Ursprung und Endzweck der verschiedenen Lebensformen zur Anschauung zu bringen. Ich glaube nun diese neue Ausgabe nicht dadurch zu verbessern daß ich ausstreiche und einflicke, sondern daß ich schwächere Stellen verstärke, mangelhafte Lücken ausbessere und durch neue Zusätze das Ganze bereichere. Der Leser bekommt so das Schriftchen mit wenigen Correcturen ganz in der alten Gestalt und das Neue im Zusammenhange mit einer nicht unwesentlichen Zugabe über die Unsterblichkeit, worüber mit sehr weniger Ausnahme bis auf den heutigen Tag nichts Begründetes vorliegt. Es scheint mir nämlich gerade dieser Gegenstand nicht nur überhaupt von außerordentlicher Wichtigkeit und jedenfalls einer kurzen Betrachtung würdig, sondern auch mit den Fragen über das Wesen und den Ursprung der menschlichen Seele insbesondere enge verbunden. Denn zur Erkenntniß des wahren Wesens eines Dinges gehört eben so gut die Frage über den Endzweck als über den Ursprung desselben. Die besondere Frage, wie und wann die Seele sich mit dem Leibe vereinigt, ist allerdings eine Frage für sich; sie ist aber so eng mit der philosophischen Forschung des Seelenlebens verbunden, daß sie, wie wir gesehen haben, schon in den ältesten Zeiten zur Sprache kam, und so nach dem Wechsel der aufeinanderfolgenden Systeme und Grundansichten beantwortet wurde. Die Ansichten über diese Frage, von denen wir die Abweichungen in großer Verschiedenheit angeführt haben, sind aber nicht bloß willkürlich ersonnene Meinungen oder von dem Geiste des Widerspruchs hervorgerufen, sondern sie stehen im nothwendigen Zusammenhange mit dem Entwickelungsgange der Philosophie überhaupt, in welcher die Meinungen und Ansichten keineswegs wie zufällig durcheinandergemischte Steine, sondern als sich ergänzende Glieder der möglichen Auffassungsweisen des menschlichen Geistes zu betrachten sind.

Alle Grundansichten über das Seelenleben und über die Art der Vereinigung der Seele mit dem Leibe sind mit historischen

Belegen hinlänglich dort schon enthalten; es wäre daher überflüssig, die Schrift mit neuen Zusätzen weitläufig zu erweitern, wozu des Materials genug vorhanden wäre; denn wesentlich Neues kann nichts hinzugesetzt werden; wie auch die Philosophie in ihren Grundanlagen erschöpft ist und die verschiedenen Systeme als Gliederungen eines Organismus bereits schon in der griechischen Zeit abgeschlossen waren. Alles Folgende ist entweder Nachahmung oder Sophisterei, ein wahrer Schluß der im Bewußtseyn getrennten Gegensätze ist noch keineswegs zur ausgleichenden Vereinigung gekommen. Die Verhältnisse nämlich des Geistes zur objectiven Welt der Gegenstände werden von den Gesetzen des vergleichenden Denkens, sie zur Erkenntniß zu bringen, bedingt; weniger und mehr kann der Geist nichts erdenken, als was in diesen Gesetzen liegt. Er nimmt die Objecte seines Denkens — Gott, Natur und Mensch — entweder schlechthin als äußere von ihm getrennte Wesenheiten, und alle Gegenstände der Anschauung sind ihm bloß äußerlich — objectiv; oder sie sind ihm nur etwas, insofern er sie anschaut als Subject, gewissermaßen als Producte seines eigenen Geistes. In erster Hinsicht wird er zur Thätigkeit von außen angeregt; in letzterer ist die objective Welt nur etwas für ihn, insofern er sie selbst — subjectiv — erfaßt. Ist ihm das äußere Object nothwendig, zum Erwachen, zum Aufmerken, zur sinnlichen Wahrnehmung: so ist die Selbstkraft der Vorstellungen und Begriffebildung — das Object — subjectiv zu verstehen, zu kennen und zu erkennen, zu unterscheiden, die eigentliche Seelenthätigkeit des Lernens — des Kennenlernens. Die Vereinigung des Ob- und Subjects, des Vorstellens und des Vorgestellten findet endlich durch das Urtheil des Geistes statt. —

Nun sind auch die Gesetze des Denkens dreifach: die Logik nennt das erste das Gesetz der Identität; nach diesem werden die zu vergleichenden Gegenstände, Subject und Prädicat, als ein Zusammen-Einsseyn des Sub- und Objectiven ihrer Wesenheit nach angesehen, so daß z. B. der Stoff und die Kraft eines Objects, oder psychologisch das Object der Anschauung von dem subjectiven Geiste nicht unterschieden wird. Das zweite Denkgesetz ist das Gesetz des Grundes und der Folge, so daß das eine als Grund dem andern als Folge vorhergeht; in diesem

Causalitätsverhältnisse wird das Objective oder Subjective als das Abhängige von dem Bestimmenden angesehen. Das dritte Denkgesetz ist das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten; nach diesem stimmen die Gegensätze des Ob- und Subjects wechselweise so überein, daß keinem ein Vorzug zusteht, daß aber auch jede weitere Beziehung eines Dritten ausgeschlossen bleibt.

Diesen psychologischen und logischen Denkgesetzen gemäß haben sich nun die philosophischen Ansichten über Gott, Natur und über das Wesenhafte der menschlichen Seele und ihr Verhältniß zum Leibe gestaltet, so daß dieselben auch als nothwendige Entwickelungen einer aufeinanderfolgenden dreifachen Zeitfolge erscheinen. Die ersten philosophischen Anschauungen waren Identitätslehren; man hat das Ob- und Subjective der Dinge nicht unterschieden; man trennte das Göttliche nicht von dem Natürlichen, die Seele des Menschen nicht von dem Leibe; es waren die Objecte der Anschauungen noch eine unaufgeschlossene Einheit des Stoffes und der Kräfte. Selbst im Denken wurde das Object nicht scharf von dem Subjecte getrennt, der Geist versetzte sich wie das Kind mehr in die objective Außenwelt, die ihn anregt, als in die innere subjective selbstbewußte — vereinigende Selbstkraft; die sinnlich faßbaren Gegenstände absorbirten die ganze Aufmerksamkeit, so daß in der Natur Gott und das menschliche Selbst aufzugehen schien. Von einer Besonderheit der Seele als der eigentlichen an einen specifischen Leib gebundenen Seelenkraft hatte man keinen Begriff. Auch über den Ursprung der Dinge wurde nicht unterschieden; man nahm die endlichen Dinge entweder als Theile oder Ausflüsse des Göttlich-Unendlichen an, in das sie bei ihrer Auflösung — Verwesung — wieder zurückkehren; oder man ließ selbst das Göttliche nur in den Formen der erscheinenden Naturdinge unpersönlich als das Thätige in den unendlichen Kräften wirken. In der oben angezeigten Lehre von der Seelenwanderung, welche die ältesten Völker in Aegypten und ebenso in Indien lehrten, waren überall nur unbestimmte Auffassungen des individuellen Lebens; weder wurde das Wesentliche im Geistigen noch Materiellen, weder im absolut Göttlichen noch Natürlichen gesucht, und auch hinsichtlich des Ursprunges und Endes waren keine Begränzungen festgesetzt. Das Göttliche ist pantheistisch in den Naturdingen, und die See-

len der Menschen gehen durch mancherlei Lebensformen der verwandten Thiere je nach ihrer im Leben geoffenbarten Strebthätigkeit als ein Läuterungsproceß, — ohne eigentlich das Endziel einer rechten Vollkommenheit zu ahnen. — Wie zwischen Leib und Seele im Leben nicht unterschieden wurde, so war ihnen auch das Kind im Mutterleibe nicht beseelt, weil es noch nicht als ein irdisch Lebendiges angesehen wurde, und sich erst durch die irgend woher kommende Seele als solches charakterisirte. Das Princip des Lebens suchten die ersten Philosophen in den elementaren Grundstoffen: im Wasser, in der Luft, im Feuer; diesem gemäß war ihnen das qualitative Wesen der Seele feuriger, luftiger ꝛc. Art, ohne eigenthümliche Selbständigkeit. Von einem außerirdischen oder übernatürlichen Seyn war aber gar nicht die Rede.

Als zweite Folge dieser noch ununterschiedenen Einheit kömmt die Trennung derselben in zwei Gegensätze. Wie man zwischen Gott und Natur unterschied, so auch zwischen Object und Subject psychologisch, und mit dem Dualismus der auseinandergehenden Ansichten auf der zweiten Stufe der Entwickelung wurde auch das zweite logische Gesetz des Grundes zur Geltung gebracht. Man fing an, Leib und Seele zu unterscheiden, wie zwischen Geist und Materie, und je nachdem diese oder jener als das Ursprüngliche gehalten ward, wurde auch das bedingende Causalitätsverhältniß der Materie oder dem Geiste, dem Leibe oder der Seele zugeschrieben. Auf den Höhepunkten der griechischen Philosophie waren diese aus der Einheit hervorgehenden Divergenzen durch Plato und Aristoteles schon mit voller Bestimmtheit ausgesprochen. Selbst die Unterscheidung der principiellen Thätigkeiten wurde schon zwischen Pflanze, Thier und Mensch mit ihren Attributen erkannt. Allein weder von dem rechten Ursprunge fand eine klare Bestimmung statt, noch war von dem eigentlichen rechten Endziele die Rede, und selbst die Einsicht in das einfache individuelle Wesen des Lebendigen mangelte, so daß man eine Mehrheit gleichsam getrennter Kräfte annahm, die erst nach und nach hinzukommen, oder von denen einige wohl auch fehlen oder wieder abhanden kommen können. Wir sehen oben den Aristoteles behaupten, daß dem Fötus die Seele noch fehle, und in der Unterscheidung der sich bedingenden

Seelenkräfte konnte man ebensowenig zu einer rechten Einsicht und Uebereinstimmung gelangen, als wie über die Art der Fortdauer des Lebens. Ueber den Ursprung der Dinge und der menschlichen Seele insbesondere wurden auf dieser zweiten Entwickelungsstufe alle möglichen Wege und Richtungen verfolgt, je nach dem herrschenden Grundansichten auf dem materiellen oder ideellen Standpunkte der abweichenden Systeme, wie sie oben hinreichend angeführt wurden. Die Seelen sind entweder Bestandtheile der ursprünglichen Elemente, oder sie sind unmittelbare Ausflüsse aus der Weltseele, und ihre Präexistenz ist entweder in den Dingen oder in der Gottheit enthalten. Die Seelen wurden ferner nach andern ursprünglich erschaffen in Keimen, — Präformation — und dann auf verschiedenartige Weise in der Zeit entwickelt, — die Evolutionstheorien des Panspermismus, der Einschachtelung in Eier oder Samenkeimen der beiden Geschlechter. Nach andern kommen die Seelen zur Vereinigung des Leibes durch Mittelwesen, durch Engel, Dämonen — Inductionstheorie; nach wieder andern werden sie jedesmal neu erschaffen — Creationstheorie. Die Traductionstheorie läßt die Seele fortpflanzen ohne Präexistenz und Präformation, der Urkeim theilt sich ins Unendliche, und zwischen Materie und Geist wird kein reeller Unterschied angenommen. Wo man sich endlich in dem Dualismus überhaupt gar nicht klar ward, da war auch die Zeit der Beseelung des Kindes sehr verschieden angenommen; bald gleich anfangs mit der Zeugung; bald in der Mitte der Schwangerschaft nach so und so viel Tagen und Wochen, oder gar erst nach der Geburt!

Es wurde also auch auf dieser zweiten Stufe der Trennung und Zersplitterung auf beiden Seiten des Objectiven und Subjectiven, des Natürlichen und Geistigen, ebensowenig als auf der ersten Stufe der allgemeinen Gleichstellung und des Identitätsgrundes die rechte Erkenntniß gewonnen, es war überall noch Einrede und der Widerspruch eines Dritten möglich; denn es fehlte noch der einheitliche Abschluß der getrennten und sich durchkreuzenden Voraussetzungen. Zu einem solchen Abschluß ist es aber überhaupt noch gar nicht gekommen, weil das rechte Vermittelungsglied noch fehlt. Die Griechen, welche zwar alle Grundformen des Denkens durchgemacht und zum Abschluß gebracht haben, konnten das rechte Vermittelungsglied gar nicht finden, weil

ihnen die wahren Verhältnisse des Geistes und der Natur unbekannt geblieben sind; denn sie kannten weder Gott noch das Wesentliche der Natur, die sie nicht einmal in der wahren Trennung aufzufassen vermochten. Den Griechen sind sogar ihre Götter mit dem sinnlichen Naturleben gemischt, wie konnte ihnen daher des Menschen Ursprung und Bestimmung klar werden, dessen höchste Glückseligkeit sie in dem Eudämonismus des zeitlichen Sinnengenusses, oder in der stoischen Tugend der Selbstachtung und Männerwürde setzten?

Zu einer tieferen Erkenntniß der menschlichen Natur führte das Christenthum, Zweck und Mittel des geistigen Lebens wurde durch dasselbe deutlich gelehrt. Der Mensch erkennt sich jetzt in seinem Unterschiede von der Natur und Gott; es werden ihm sogar die wahren Beziehungen zu ersterer und die mögliche Herrschaft über dieselbe, wie die Vereinigung mit Gott gelehrt. Allein die christliche Philosophie stand nur auf den Schultern der Griechen, und sie nahm zunächst das sittlich religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott als ihr Thema zwar auf einem höheren Standpunkte richtiger auf; aber es wurde dieses Verhältniß mehr als bloß objectiver Glaubensgrund behandelt, oder die subjective Geistesfreiheit verschmähte die Natur als eine Last, statt sie als Mittel zu den höchsten Zwecken zu gebrauchen, und versenkte sich schwärmerisch in das mystische Dunkel der Gottheit mit völliger Aufgabe seiner positiven Persönlichkeit. Weder die christliche Philosophie noch Theologie ist zu einem Abschluß des ausgeschlossenen Dritten gekommen, beide streiten noch entweder auf der Richtung der mittelalterlichen Objectivitätslehre des Glaubensgrundes, oder auf der Subjectivitätslehre der Cartesius'schen Gedankenschöpfung. Während dort noch der jüdische Gott unerreichbar in der Ferne des Himmels Lohn und Strafen austheilt für die ihm geleisteten Dienste, läßt hier Hegel den Gott aus sich selbst hervorgehen, und da läugnet der rohe Materialist Gott und Zukunft, und somit den Endzweck jeder individuellen Persönlichkeit. Unsere Zeit hat den Materialismus der jonischen Physiker, den Idealismus der Pythagoräer und Eleaten noch nicht hinter sich; die Lehren der Atomisten und Sophisten, der dichtenden Platoniker, der Aristotelischen Dialektiker und moralisirenden Sokratiker predigen noch rund umher ihre Evangelien, und so sind wir noch keineswegs zu einer rechten

Aufklärung weder über das Wesen, noch über den Ursprung und Endzweck des Seelenlebens gekommen. Wir warten noch der Periode des endlichen Abschlusses, des Urtheils über die wahren Verhältnisse der subjectiven Vorstellungen und ihrer objectiven Gegenstände; der wahren Vereinigung des Dualismus von Leib und Seele, von Zeit und Ewigkeit mit dem ausgeschlossenen Dritten, das nicht Einsprache erheben könnte gegen die wechselseitige Uebereinstimmung.

Haben wir somit einen erläuternden Rückblick auf den historischen Theil unseres Gegenstandes gerichtet, so wollen wir nun auch noch einige Zusätze zu dem folgenden machen, was dort vom Leben und von der Seele, und vom Leben des Fötus gesagt ist. Es versteht sich, daß vom allgemeinen Naturleben und von den besondern Lebensformen hier weitläufiger zu reden nicht der Ort ist; ein Begriff ist dort schon über alles enthalten, und ausführlicher ist dieser Gegenstand in meinem Werke, „der Geist des Menschen in der Natur“ behandelt; hier wollen wir vorzüglich das Leben der Seele berücksichtigen und ihren Ursprung und Endzweck zu ergründen trachten.

Wir unterscheiden die allgemeinen Bewegungen des Naturlebens, in das alle Dinge eingetaucht unter einander in einer gewissen Wechselbeziehung stehen, von dem Leben der Naturreiche unseres Erdplaneten. Wesentlich verschieden sind die Lebensoffenbarungen der Naturreiche; das Elementarreich der Mineralien zeigt die einfachste und gleichartigste Lebensform in den elektrischen Kräften der Anziehung und Abstoßung. Die Eigenschaften der Individuen haben, wie ihre Stoffe, eine beinahe unveränderliche Eigenschaft; Starrheit und Mangel des Stoffwechsels läßt auch in ihren Strömungen nur geringe Wechsel und Abweichungen zu, und mit Recht wird dem anorganischen Reiche daher auch der eigentliche Begriff des Lebens abgesprochen, in welchem aus einem inneren Princip eine durchdringende Aneignung äußerer Stoffe mit Umbildung und wieder Ausscheidung derselben gegeben ist, womit noch zugleich die Neubildung gleichartiger Individuen verbunden ist, so daß in dem Leben Ursprung und Untergang der Individuen in der Dauer der Gattungen enthalten ist. Das Leben der Pflanzen steht mit der Säftebewegung in ihrem Inneren, mit der geringen Empfindung und Reactionskraft auf der Erde ange-

heftet, gegen die äußeren kosmischen und tellurischen Einflüsse auf einer niederern Stufe als das mit specifischen Sinnesempfindungen und mit freier Bewegung begabte Thierleben, bei welchem die Elementarkräfte sich in einem eigens gebildeten inneren Organismus des Nervensystems abspiegeln, und die äußern Stoffe im Blute völlig neutralisirt werden, und zu den verschiedenartigsten Organgeweben, als Haut und Fleisch, als Nerv und Knochen krystallisiren; zugleich lösen sich im Thierreich die einzelnen Individuen selbständig ab. Das Thier hat ein höheres Lebensprincip, sich der Außenwelt als eine Einheit mehr oder weniger selbständig gegenüber zu stellen, ihre Einwirkungen gesondert zu empfinden und darauf je nach ihren wohlthätigen oder störenden Einflüssen entgegenkommend oder abwehrend zurückzuwirken. Das eigentlich Lebendige ist im Thiere schon die Seele in der höheren Bedeutung und nicht mehr der Leib der Pflanze; der Thierleib ist nur mehr der Pflanzenstock auf welchem das höhere Leben der Psyche als Subject seine Rolle spielt, die ihm der Gattungscharakter aufgibt. Durch die Betrachtung des Lebens in den mannichfaltigen Formen des Thierreichs in ihrem Verhalten zum Menschen, wie ich es in dem Werke „der Geist des Menschen in der Natur" unternommen habe, wird uns die psychische Bedeutung desselben überhaupt erst recht klar, und ebenso wie die Thiere als Mittel und Handlanger des Menschengeistes nothwendige Ergänzungen des Erdenlebens und der Bestimmung desselben sind.

Das wesentliche Lebensprincip des Menschen ist der ideelle Vernunftgeist, und die ihn allein auszeichnende Eigenschaft ist das Denken; mittelst dessen bildet er ein eigenes weit über das Thierreich erhabeneres alleiniges Reich, als dasselbe über die Pflanzen erhaben ist. Durch das ideelle Denken und Vernehmen des Uebersinnlichen, des durch die Sinne nicht Erfaßbaren, bildet das Menschengeschlecht eine einzige Gattung, welche sich nur allein dadurch von allen andern Naturwesen abscheidet und unterscheidet, daß sie einen Sinn für Wahrheit und Güte, für Schönheit und Recht hat, den alle andern Wesen nicht besitzen. Mit den Thieren hat der Mensch nur die sinnlichen Empfindungen und willkürlichen Bewegungen des psychischen Lebens gemein, und so auch den pflanzlichen Stoffleib als Unterlage seines höheren geistigen Ideallebens, was seine innerste Qualität und eigentliche Bestimmung des Daseyns ist.

Als ideeller Vernunftgeist ist der Mensch befähiget mit Gott in Gemeinschaft, und als Mikrokosmos der ganzen Welt gegenüber zu treten. Die Pflanzen haben nur einen Leib eines rein physischen Lebens; die Thiere haben eine Seele mit dem Leibe verbunden als höheren Gegensatz des physischen Lebens; der Mensch hat einen Vernunftgeist, das physisch-psychisch-thierische Leben zu übernatürlichen Zwecken zu gebrauchen. Die Pflanze vegetirt, das Thier bewegt sich nach sinnlichen Reizen, der Mensch denkt nach idealen Zwecken. Wie die Seele des Thieres in den pflanzlichen Leib bloß nach natürlich irdischen Motiven der Gegenwart zu thun versenkt ist; so ist die Seele des Menschen zu dem überirdischen Geist des Göttlichen erhoben, bloß für das ideale Leben der Zukunft zu thun. Die Sinnesthätigkeit des Menschen wird von der ihm allein zukommenden Phantasie zu übernatürlichen — poetischen Gebilden erhoben, und die willkürlichen Bewegungen werden nicht bloß von Naturreizen und blinden instinctiven Trieben, sondern von überlegenden Entschlüssen eines höhern Selbstbewußtseyns veranlaßt; der Mensch wird frei zu thun oder zu lassen, wozu das Thier mit Nothwendigkeit getrieben wird; sein Wille muß nicht sondern er handelt nur nach dem Soll eines nicht natürlichen Gebotes, nach einem höhern Vernunftgebot, — der wahre Mensch nämlich in seiner ungetrübten anerschaffenen eigenthümlichen Würde. Denn nicht das irdische Seyn und Genießen befriediget seine ideale Seele, sondern immer nur ein höherer über den Augenblick der Gegenwart hinausgehender Zweck, der ohne eigentlich idealen Werth von wahr — schön — gut — oder recht gar nie ist, und nicht einmal gedacht werden kann. Und nun erst das Reich der Vorstellungen und Begriffe! So arm der Verstand und so kurz die Erinnerung auch seyn mag, was findet da nicht für ein Unterschied zwischen Thier und Mensch statt? Der sinnliche Reiz des Fühlens, Riechens, Sehens und Hörens erlischt beim Thier im Augenblick des verschwindenden Objects; während er beim Menschen in Blumen der Vorstellungen aufgeht und zu einheitlichen Begriffen krystallisirt. Es möchte wohl kaum je ein Gesichts- oder Hörbild beim Menschen, jung oder alt, die Seele treffen, ohne daß es die ihm allein zukommende Idealthätigkeit der Phantasie erfaßte, um ihr wenigstens einen farbigen Anstrich zu geben, wo nicht gar ein landschaftliches oder historisches

Gemälde auszuführen. Das Kind wie der Greis malt sich aus den Bildern eine Welt, in der nur die Gedanken eines höheren Geistes herrschen; jenes spielt schon poetisch mit den kaum festgehaltenen Gegenständen einer zukünftigen Wirklichkeit entgegen, während dieser die gesammelten Schätze seines Gedächtnisses sondert oder übereinanderlegt, was ihm Freude oder Trauer seiner Gefühle wiederbringt, oder was ihm zu Rath und That für seine Umgebung und Nachkommen dienlich scheint. Ich will die Macht des Verstandes aus den Vorstellungen und Begriffen Urtheile zu bilden, um die Wahrheiten zu erforschen und auszumitteln; ich will die höhere Phantasie im Gebiete der poetischen Kunst, um die Harmonien der Schönheit zu bilden, gar nicht erwähnen; nicht die Sprache der Gedankenwelt, die Himmel und Erde umfaßt, um den wesentlichen Unterschied des Menschengeistes von der Thierseele recht anschaulich zu machen. Im menschlichen Selbstbewußtseyn spiegelt sich die objective Welt der Natur, der eigene Inhalt und Gott ideell ab; das Ich ist das Eins des Vielen, das in der Verwandlung Bleibende, der Mensch ist Individuum — Person, ein Wesen für sich allein, selbst der Gattung gegenüberstehend, in sich aufnehmend, als ein Spiegelbild und auch als eine Potenz gestaltend, auf alles zurückwirkend, und alles repräsentirend. Aber von der Tiefe des menschlichen Gemüthes muß noch gesprochen werden, in der nicht physische Schätze, nicht sinnliche Reize versenkt sind, sondern wo die geheimnißvollen Wunder einer übersinnlichen Welt nicht zu ergründen sind. Abgesehen von den Sympathien der Freundschaft, den Freuden des Mitleidens mit den Stimmungen des Nebenmenschen, was ist das glänzendste Gestirn, der mächtigste Anker in Sturm und Gedränge, was anders als die L i e b e, in der eigentlich der göttliche Funke des Zündens und Erwärmens enthalten ist, um den Geist hinzuweisen im Glauben auf einen Schöpfer und Erhalter des Lebens, und in Hoffnung ruhig auszuharren beim Verfall und Untergang des Leibes auf ein dauerndes Leben der Zukunft? Der Sinn, wie der denkende Verstand, das Gefühl wie die Ahnung des Gemüths weiset den Menschen auf ein höheres Wesen, wenn er auch keine Offenbarung hätte, die ganz seiner Vernunftanlage entsprechend der Mensch allein zu fassen vermag. Ist er nicht dadurch ein höheres eigentlich überirdisches Wesen, göttlicher Art, daß er die idealen

Eigenschaften wirklich in seiner vernünftigen Seele besitzt, wie sie Gott, das vollkommenste Wesen besitzen muß: die Wahrheit nämlich, die Schönheit, die Gerechtigkeit und vor allen die Liebe.

Somit glaub' ich den wesentlichen Unterschied des Menschen von den Thieren, wo nicht erschöpfend, doch deutlich genug hervorgehoben zu haben, ohne in eine speciellere Erörterung einzugehen, wie ich es in dem genannten Werke, der Geist des Menschen rc., gethan habe. Die menschliche Seele ist verwandt mit der Thierseele bloß nach der organischen Seite hin, nach der sinnlichen Auffassung und der Bewegungsweise; aber das Princip nach Grund und Zweck des Lebens ist absolut verschieden, wie es verschieden ist von dem Leben der Pflanzen, mit denen jedoch eine stoffliche Verwandtschaft stattfindet, obgleich auch in dieser Hinsicht der Pflanzenleib ein ganz anderer ist als der Thier- und Menschenleib, sowie auch die Verwandtschaft des Thieres mit dem Menschen immer nur eine entfernte ist. Denn die Seele des Thieres ist ihrer Anlage nach bloß auf das irdische Naturleben berechnet, ohne weiteren über dasselbe hinausgehenden Zweck; der sinnliche Genuß befriediget das Thier und ein über denselben hinausgehendes Streben für eine Dauer der Zukunft offenbaret es gar nicht. Auch der Thierleib ist von dem Menschenleib trotz aller stofflichen Aehnlichkeit verschieden nicht nur im Bau und in der organischen Gliederung, sondern es ist anzunehmen (und wäre wohl auch klar zu machen, wenn es hier der Ort wäre), daß selbst der Stoff ein Gattungsstoff, und kein gleicher des Thierleibes ist, wie der Thierstoff kein gleicher mit dem Pflanzenstoff, und der Pflanzenstoff kein gleicher mit dem Metallstoff ist. Der Elementarstoff, wie die Pflanzennahrung und das Thierfleisch werden im Blute zu Menschenleib neutralisirt. Der Mensch hat nur Fleisch und Bein von seines Gleichen, wie die Eva von Adam. „Nicht ist alles Fleisch einerlei Fleisch, sondern ein anderes Fleisch ist der Menschen, ein anderes des Viehes, ein anderes der Fische, ein anderes der Vögel." Wie der Mensch als Endziel des irdischen Lebens der Geist der Erde ist, so besitzt er auch in der schönsten edelsten Form die Quintessenz aller Stoffe des irdischen Naturlebens, und wie er dasselbe auch wie die andern organischen Lebensformen fortpflanzt, so pflanzt er auch das geistige, seinen göttlichen Antheil fort, aber

nicht wie das Natürliche — bleibend in gleicher Beschaffenheit, sondern wie das Göttliche veredelnd und vervollkommnend.

Des Menschen Seele hat eine Anlage zu einem bloß idealen Vernunftleben berechnet, der Zweck des menschlichen Strebens geht immer über den Moment und den irdischen Werth hinaus; kein sinnlicher Genuß des bloß Natürlichen genügt und befriediget ihn; die wahre Seelenruhe besteht bei ihm nie in einem irdischen Reichthum, sondern nur allein im Besitze der idealen Güter der Wahrheit und Schönheit, der Gerechtigkeit und Liebe, und vollends den Frieden des Geistes, „den diese Welt nicht geben kann," den gibt nur die Gemeinschaft mit Gott durch die errungene Vollkommenheit des Geistes, was der wahre Endzweck des Lebens ist. Denn das Wort ist die eigentliche Kraft des Lebens, und das wesenhaft Göttliche im Menschen, das Wort ist es auch „das da vom Anfang war, das schaffende, und es ist auch der lautere Strom des lebendigen Wassers, der von dem Stuhl Gottes ausging, das das Holz des Lebens bewässert, daß es zwölferlei Früchte bringt alle Monden für die Gesundheit der Heiden, das kein Verbannetes mehr ist, und keine Nacht um einer Leuchte zu bedürfen, denn Gott der Herr wird sie erleuchten und mit ihnen regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit." Nun was ist denn eigentlich die Seele mit ihrem Vernunftgeist, deren Wesen und Verschiedenheit wir hoffentlich klar vor uns haben? Ist sie ein feiner materieller Stoff und identisch mit dem Leibe, oder ist sie ein absolut geistiges Wesen, und nur irgendwie mit dem Leibe verbunden? Welches ist das Ursprüngliche, das zündende und Rad treibende in der Geburt zu der laufenden Selbstbewegung? Ist es der Körper oder der Geist? und wie haben wir uns die Art der Vereinigung zu denken? Diese Fragen gehören nicht nur zur Aufgabe der gegenwärtigen Schrift, sondern grade sie sind es hauptsächlich, welche die Philosophie noch zu lösen hat, worüber das Urtheil des ausgeschlossenen Dritten noch gefällt werden muß. Die Kluft des Dualismus der auseinanderstrebenden Seiten von Grund und Folge ist noch nicht ausgefüllt; der Widerstreit der Parteien des Idealismus und Materialismus, ob der Leib oder die Seele das Ursprüngliche sey, nicht ausgesöhnt. Wir haben also die Vereinigung der unterschiedenen sich bedingenden Gegensätze, die nun einmal mit bloßem Läugnen des einen und Hervorheben des andern nicht beseitiget werden, zu versuchen und

darzuthun, wie das Physische und Psychische in der Wechselwirkung des Lebens einander bedingend doch ein Individuum, — ein Untheilbares bilden. Ist das menschliche Leben eine Leibes- oder Seelenkraft? In der Beantwortung dieser scharfen Frage liegt die Lösung des Räthsels. Die Leibeskraft besteht wie bei den organischen Wesen in dem Wechsel der Stoffmischung und der Auflösungen zur Erhaltung und Neubildung der Individuen in der Gattung, und in weiter gar nichts; die mittelst des Leibes sich offenbarenden Kraftäußerungen der Sinnes- und Willensthätigkeiten sind aber specifisch verschieden von den Leibeskräften der Anziehung und Abstoßung in den Mischungsprocessen des vegetativen Lebens, sie sind Seelenthätigkeiten.

Nun ist aber die Seele das im Leibe wirksame Princip, die nicht weiter zu erörternde Potenz und Complex verschiedener Kräfte; sie ist eine Vielheit von Kräften in sich schließende Einheit, die in der Zeit sich entwickeln und in eine wechselvolle Erscheinung treten ohne fest stehenden immer gleich sich verhaltenden Typus, wie beim Puls des Herzens, dem Athem, dem An- und Absatz der Säfte. Die Seelenthätigkeiten sind sinnliche Empfindungen und Vorstellungen, Gefühle und Triebe, Erinnerungen und Willensbestimmungen, die nicht im Blute circuliren und nicht nach einander von den Nerven abgesondert werden und wieder verschwinden. Diese Eigenschaften besitzt schon die thierische Seele, als ein ens penetrans et penetrabile, das ist und nicht ist, überall im Leibe und doch nirgends als an einem räumlichen Sitze. Die Seele ist das einlaufende und in sich selbst laufende Feuer im Leibe, wie das versteckte elektrische Feuer im Metalle.

Nun ist aber des Menschen Seele wesentlich vernunftgeistig, wie oben gezeigt; sie ist ideal geistig, nicht bloß sinnlicher Thiergeist zur Empfindung von Natureinflüssen mit zurückwirkender Selbstbewegung auf dem natürlichen Boden, nicht Mineralgeist der todten Anziehung und Abstoßung; sondern sie ist ein das sinnlich Vernehmbare zu einer übernatürlichen Denkart, die äußere Welt im Selbstbewußtseyn erhebende, und in eine eigene Welt des Schönen, Wahren und Guten umbildende Einheitspotenz; aber alles dieses ist sie nur in ihrem specifischen Leibe ohne selbst der Leib zu seyn, wie die elektrische Kraft nicht der Stoff ist, in welchem sie sich thätig erweiset. Des Menschen Seele ist keine

Thierseele mit einer zweiten Begabung eines Höheren, sie ist mit allen ihren Eigenschaften eine einfache ideal geistige Seele, und dadurch von der thierischen Seele so weit verschieden, wie die Thierseele von dem Metallgeist. Aber des Körpers bedarf des Menschen Geist, wie der Musiker des Instruments zu seinem Spiele, was er harmonisch auch nur ausführen kann, wenn das Instrument im Stande — brauchbar ist, wie des Menschen Geist die brauchbaren — lebendigen Gehirnfibern ꝛc. bedarf zu seinen Offenbarungsthätigkeiten. Wenn wir sagen, der Geist ist unkörperlich — immateriell, so meinen wir nur, daß er nicht die Eigenschaften der Materie und des Körpers hat, aber nicht, daß er das was er ist, ohne den Körper ist. Auch dieser ist lebendig, allein das Lebendige in ihm ist eben die nicht weiter zu definirende Kraft des Individuums, — sie ist das Untheilbare, einerseits der materiell leiblich - negative lebensfähige organische Minus-Pol, anderseits der psychisch idealgeistige Pluspol; beide Pole bedingen einander durchweg im Leben, und es ist unmöglich, wo diese Pole auseinander fallen. Der Körper ohne Seele ist todt, und die körperlose Seele hat keine Offenbarungsthätigkeit mehr, ist also selber nicht. Gebunden kann das polare Verhältniß zeitweilig seyn, daß der Körper einem Todten gleicht und die Seele wie verschwunden scheint, aber in diesem Zustande hat das Leben sich auf die innerste Substanz — gleichsam in die Tinctur der Alchemisten zurückgezogen, wie in dem Urkeime, wo das Leben noch nicht in die Entwickelung der Theile übergegangen ist, wo die Individualkraft noch schlummert und gewissermaßen nur an dem Gattungsstoff existirt. Indem wir somit die Zweiheit in den Gegensätzen von Leib und Seele, von Materie und Geist in ihrer beiderseitigen Würde aufrecht gelten lassen und keines negiren, und so weder eine todte Unterlage noch eine leere Abstraction vor uns haben, sind wir auf dem Punkte angekommen über das ursprüngliche Verhältniß der Vereinigung uns näher aufzuklären.

Wir können uns jetzt kürzer fassen, vorausgesetzt, daß das Vorige verständlich, auch das Einverständniß des Lesers gewonnen hat. Halten wir den Begriff des Individuums fest und die Essenz, das Wesen desselben, so können wir eine Theilung oder eine Abwesenheit des je einen oder des andern gar nicht zulassen, weil dann kein Leben da ist; sobald also das Leben beginnt als ein indivi-

duelles sich auszubilden, ist nothwendig die essentielle Einheit schon vorhanden. Des Menschen individuelle Einheit ist aber von Anbeginn dieselbe, sie kann aus keiner andern hervorgehen; weil eine jede andere eine untrennbare für sich bestehende Einheit ist, die unmöglich je einen andern als den Gattungscharakter annehmen kann. Der Leib kann ohne seine eigenthümliche Seele, welche ja das Lebensprincip ist, sich nicht ausbilden, und die Seele ist körperlos, wie wir gesehen haben, ein Unding, sie kann also auch nirgends woher als ein abstractes Wesen erst später zu dem Leibe kommen, welche Zeit immer ausgedichtet werden mag, in so oder so viel Tagen, Monden, oder gar erst nach der Geburt, wie Heraklit, die Cabbalisten und Nasse behaupten. Diese Absurdität ist so groß, daß sie offenbar alles übertrifft, was je von dem Leben und dessen specifischen Bedeutungen gefaselt wurde.

Der Begattungsact ist ein blitzartiges Einschlagen der beiden Geschlechtspolaritäten in dem Gattungsstoff, der in den Individuen fortlebt, und das neu entzundene Leben hat nothwendig die charakteristischen Eigenschaften der Gattung als ein neues Individuum mit dem wesentlichen Inhalt der Eltern. Das Individuum besteht also aus Leib und Seele, den Gattungs-Exponenten, die es als ein Ableger derselben in sich aufgenommen hat, und die in allen folgenden Generationen und Individuen nur eine fortgesetzte Wirkung der ersten ursprünglichen Schöpfung des Menschen bleiben, bei der Gott den eigenthümlich geformten Stoff durch das Fiat seines Wortes beseelte — oder den lebendigen Athem seiner göttlichen — idealen Eigenschaften einblies. Gott selbst hat später keinen einzigen Menschen mehr besonders erschaffen, und der Mensch selbst kann nie einen selbstmächtig erschaffen, eben so wenig als er sich ursprünglich selbst erschaffen konnte. Der einmal beseelte Gattungsstoff-Mensch bildete in seiner Entwickelung den specifischen Keim zu neuen Leben in sich selber aus, wie das Thier, wie die Pflanze ihre specifischen Keime; daher ist bei der Fortpflanzung das Entstehen der Individuen nicht die Wirkung einer jedesmal neuen Schöpfung, sondern nur eine Erweckung des Samenkeims zur Selbstentwickelung eines Individuums auf dem Mutterboden der Gattung, welche Fähigkeit der Schöpfer ursprünglich jeder specifischen Gat-

tung mitgetheilt hat. Es erschafft auch der Mensch bei der Zeugung nicht seines Gleichen, noch kommt das Seelen- und Lebensprincip anderswoher als aus dem ursprünglich geschaffenen und von dem von Gott durch das ursprüngliche Wort belebten Keime, der unverwüstlich fortlebt solange Menschen leben. Daß aber die positiv geistige Willenskraft, welche ja das wesentliche Lebensprincip des Menschen ist, bei der Zeugung auch das Keimleben zur Individualkraft entzündet, ist nun wohl begreiflich, so wie das im Leben Wirkende, das in dem Leibe Thätige immer der positive Geist bleibt, welcher indessen in der unablöslichen Wechselwirkung mit demselben im Laufe des Lebens häufig einen Polwechsel erleidet, und umsomehr den negativen Charakter der Abhängigkeit annimmt, je weniger er das wahrhaft göttliche selbstthätige Wirken in sich ausbildet und den richtigen Gebrauch des Leibes innehält, wodurch er so recht in das niedere Reich des Stofflebens versinkt. —

Indem somit die großwichtige Frage über den Ursprung der Seele überhaupt und die Beseelung des Kindes insbesondere beantwortet ist, womit zugleich die Versöhnung des Materialismus und Spiritualismus ausgesprochen ist, müssen wir aber auch dem Leibe eine viel größere Würde zuschreiben, als derselbe gewöhnlich nur als eine träge Last angesehen wird, welche den freien Schwung der Seele hemmt. Ein Instrument ist gut oder schlecht, je nachdem es gut oder schlecht gespielt wird; vor den Dissonanzen und dem Verfalle muß es der Spieler bewahren, ja ein guter Spieler lockt auch aus einem unvollkommenen und verkommenen noch harmonische Töne hervor. Der Erdenkloß, aus dem Gott den Menschen machte und durch das Einblasen des lebendigen Odems denselben sich zum Bilde machte, wurde jedenfalls ein anderer Leib als der Leib der vor ihm erschaffenen Thiere, wie diese schon einen ganz andern essentiellen Leib hatten als die Pflanzen. Der göttliche Odem bildete unfehlbar einen Leib von einer feineren und leichteren Tinctur, welche die gröberen materiellen Nahrungsstoffe in seine Eigenthümlichkeit umbildet, um seinem geistigen belebenden Princip das entsprechende Werkzeug zu seinen Thaten und Handlungen werden zu können. Dieser ursprüngliche Tincturstoff ist es sicher auch, an dem das Geistige haftet, ob verborgen und ätherisch verbreitet im ganzen

Leibe — vielleicht vorzüglich im Nervensystem und im Blute, sowie im Eikeime der Mutter. Es läßt sich auch gar nicht voraussetzen, daß in einem so edlen Wesen die eine Seite des Individuums, der so vollkommene Geist, einen so trägen unvollkommenen schweren Stoffleib an sich haben könnte. Die ursprüngliche Schöpfung aus der Hand Gottes muß in jeder Hinsicht vollkommen gewesen seyn, weil Gott nichts Unvollkommenes schafft, und ein absoluter Verlust hat nicht stattgefunden; denn viele Erscheinungen des Lebens beweisen die annoch vorhandene Befähigung des Leibes, zu ganz ungewöhnlichen Handlungen des Geistes dienen zu können, welche in der That als Wunder den Gesetzen in der materiellen Natur widersprechen, worüber ich hier nicht weiter eingehen kann und den Leser auf mein Werk: „der Geist des Menschen" verweisen muß. Wie nun, wenn wir uns einen absolut stofflosen Geist ohnehin gar nicht wirksam denken können, und wenn das geistige Lebensprincip ursprünglich durch Gott an den Stoff gebunden und so in den Keimen fortlebt, sollen wir diesen belebten Urstoff nicht für unvergänglich halten und als den dauernden Träger seines geistigen Princips ansehen, welcher als Tincturleib ebensowenig vergeht wie der Geist?

Diese Fragen gehen über den Inhalt der vorliegenden Schrift hinaus, sie sind aber so wichtig und wohl von keinem geringeren Belange in Hinsicht auf ein zukünftiges als auf ein vorausgegangenes, ursprüngliches Leben. Wir haben dabei die Bedeutung des Individuums im Verhältnisse zur Gattung und dessen speciellen Werth in der Vorzeit seiner Geburt wie in der Nachzeit des Todes bisher keiner weiteren Betrachtung unterzogen. Ich bringe daher dem Leser eine neue Zugabe, die zu dem verhandelten zeitlichen auch noch einiges von dem ewigen Leben enthalten soll.

Von der Unsterblichkeit.

Unter den vier principiellen Fragen des Aristoteles: woher? wovon? wodurch? und wozu? sind nur die zwei mittleren beantwortet, die erste und letzte werden gewöhnlich gar nicht aufgeworfen, sie sind höchstens Gegenstände des Glaubens, eines historischen Fürwahrhaltens, welches ohne alle Beleuchtung meistens die Sachen auf sich beruhen läßt, und, auf schwachen Füßen

stehend, in so dunklen Gegenständen sich nicht viel um die begründete Wahrheit kümmert. Eine Erkenntniß der weltlichen Organisationen und ihres historischen Verlaufs schließt sich mit dem sichtbaren Entstehen und dem Ende derselben ab, ohne weiter um das Vor- und Nachher zu fragen. Unzweifelhaft hat die wissenschaftliche Forschung zu diesen beiden Fragen von den mittlern aus anzuknüpfen, und wenn uns in Bezug auf unsern vorliegenden Gegenstand das Woher? der Urgeschichte weniger wichtig erscheinen mag, so liegt das Wohin der Zukunft doch gewiß jedermann tiefer am Herzen. Wir wollen sehen, was sich etwa aus dem Vorgehenden in dieser Hinsicht mit Gründen der größten Wahrscheinlichkeit folgern läßt, und wie weit die zu gewinnenden Urtheile mit dem bisherigen verschiedenartig angenommenen Glauben übereinstimmen. Denn das philosophische Wissen stellt nur Wahrscheinlichkeitsgründe hypothetisch auf, wo keine objectiven Anschauungen möglich sind. Diese Gründe sind aber um so sicherer, je mehr sie auf das erfahrungsmäßig Gegebene sich stützen und anderweitige Analogien für sich haben, wozu Glaubenssätze nichts weniger als gleichgültig sind, wenn dieselben auf Autoritäten beruhen und allgemeiner von denkenden Männern vertheidigt wurden.

Es möchte als eine müßige Arbeit erscheinen, sich weiter in jene erste Frage einzulassen, nachdem wir den Ursprung des Menschen als von Gott erschaffen bereits festgestellt haben. Indessen ist das Wie und auf welchem Wege der ursprünglichen Erscheinung immerhin von jeher als ein zur Sache gehörender Gegenstand von Denkern besprochen worden. Wie ist die ursprüngliche — auch von uns angenommene — Vollkommenheit zu denken, wie ist sie wieder verloren gegangen? Ist der Mensch urplötzlich von Gott als ein ihm gleiches Bild gemacht worden, buchstäblich wie die Bibel sagt, oder hat eine organische Entwickelung, wie sonst überall in der Natur, stattgefunden? Lauter Fragen nicht ohne großes Interesse. Ich habe diesen Gegenstand in dem Werke: „der Geist des Menschen in der Natur“ ausführlicher besprochen, und kann mich eines weitern hierüber entheben; freilich hab' ich schon dort um einen gewissen freien Spielraum für die Phantasie gebeten, welche Analogien und Gleichnisse liebt und damit dem Verstand gern vorgreift, wo ihm

directe, objective Vorstellungen fehlen, mit welchen sie aber dann im Bunde oft Erhebliches zu Stande bringt. Ich habe dort nicht eine plötzliche Darstellung Adams von Gott Vater wie bei Pygmalions Bildsäule angenommen, sondern einen naturgesetzlichen Entwickelungsverlauf in einer Urzeit aus dem von Gott bei der Schöpfung belebten Keimstoff, wozu ich selbst die mosaische Erzählung als Gewähr anführte; denn nach dieser Erzählung ist Adam anfangs allein ohne die Eva gemacht worden, welche dann erst später im Schlafe aus einer Rippe Adams entstand. Ich nahm an: daß in dem ordnenden Geiste Gottes, der im Anfange über den Wassern schwebte, schon die Grundursache alles weiteren Fortgangs der Entwickelungen bis zu ihrem Endziel liegt, und daß es dieser ordnende Geist ist, der in allen Gliedern fortwirkt bis zu ihrer Vollendung. Diesen Satz halte ich fest und lasse ihn gerade jetzt noch ebenso in dem Menschenkeim bei der Entwickelung des Fötus gelten, so daß das ursprüngliche aus der Weisheit Gottes hervorgehende Machtwort: „es werde!" noch speciell fortwirkt im Complexe des Weltganzen, welches durchweg in einer gesetzmäßigen Uebereinstimmung auch fürder in Theilexistenzen zusammenwirkt. Die Entwickelung des Kindes im Mutterleibe ist eine Folge des vom schaffenden Worte Gottes ursprünglich angewiesenen Fortganges des auf dem Wege der Zweckmäßigkeit bis in unendliche Glieder sich entwickelnden Gattungskeims, und nicht ist es ein niedriges Pflanzengewächs, das blindlings heranwächst, um bei dem Eintritt in das Licht des Tages aus dem Luftraum irgendwoher eine Seele aufzuschnappen, wie Nasse will; und auch nicht die unbewußt selbstschaffende Seele ist es, die sich die Glieder ihres leiblichen Organismus zu ihrer künftigen Weltthätigkeit aufbaut, wie Stahl und neuestens auch Carus will; wie soll die unbewußte Seele einen solchen Kunstbau aufführen, da die bewußte nicht einmal ein einziges Haar erzeugen kann? Wie daher das göttliche im Anfange gesprochene Schöpfungswort als ein unvergängliches Fortklingen, und rückwärts bis in die unberechenbare Urzeit des Woher angenommen wird, so wird es ohne alle Zweifel auch fortklingen in das Wohin der Zukunft. Wie wir also den eigentlichen Ursprung auf dem Wege der Ursachen so weit zurückverlegen und keinen plötzlichen Schöpfungsact bei der Zeugung annehmen, so lassen wir die Wirkung des

Schöpfungswortes im Fortgange auf dem Wege des Endzieles mit dem Tode nicht verklingen. Es muß als eine unumstößliche metaphysische Wahrheit gelten: daß die Dinge, wodurch sie entstehen, auch bestehen; was aber einmal wirklich besteht, geht auch nicht wieder unter; das Ist des Etwas kann nimmermehr zu einem Nichts werden. Soll der Mensch, das edelste Geschöpf Gottes auf Erden, also nicht zu einer ewigen Dauer des Lebens geschaffen seyn, und mit dem sogenannten Tode aufhören zu seyn? Soll das göttliche Schöpfungswort beim Tode des Menschen aufhören zu wirken? Das Wohin führt uns viel sicherer zu einer erkennbaren Aussicht auf dem Wege der Zweckbestimmung in die Zukunft, als das Woher zu einer fruchtbringenden Einsicht auf dem ursprünglichen dunklen Wege der Ursachen in der Vergangenheit. Den sichern Beweis für eine weitere Zukunft können wir auf zwei unumstößliche Wahrheiten stützen: 1) daß Gottes Weisheit und Macht nichts Zweckloses erschafft; 2) daß alles Lebendige seiner Anlage gemäß dem Bestimmungsziele entgegenreift. Wenn der Mensch bei dem Tode aufhören würde zu seyn, so würde Gott ihn ohne Zweck erschaffen haben; etwas hervorbringen, was ohne Endzweck wieder untergehen kann, das widerspricht dem Wesen Gottes wie aller gesunden Vernunft. Die Schöpferkraft, die ihre Wirkung verliert oder auf einmal zu wirken aufhört, ist gar keine göttliche Kraft, und man könnte sie auch nicht rückwärts als die ursprüngliche schaffende Kraft Gottes annehmen. Nun der Mensch ist aber einmal da in der Mitte der Schöpfung; daß er sich selbst erschaffen habe, wird wohl niemand behaupten, und daß Etwas aus Nichts entstehe und wieder zu Nichts werde, ist völlig absurd. Gleichwie demnach das göttliche Schöpfungswort den Menschen in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit erschaffen hat, und ihn im Leben fortwährend als eingepflanztes Lebensprincip in seiner fortgehenden Entwickelung erhält (denn ohne dieses Lebensprincip müßte der Mensch augenblicklich — verwesen — sein Wesen verlieren), ebenso wird dasselbe unvergänglich fortwirken, die Entwickelung aller dem Menschen anerschaffenen Anlagen zu ihrem Ziele zu führen, welches kein anderes seyn kann, als die Vervollkommnung seines Wesens bis ins Unendliche. Von der Seite Gottes kann also die ewige Wirkung nicht aufhören; weil, wie gesagt, dann die

Schöpfung keine göttliche und eine zwecklose wäre. Allein die schöpferische Gotteskraft kann von Seite des Menschen aufhören als eine in der Entwickelung vervollkommnende zu wirken; weil der Mensch den freien Willen besitzt, in seiner Veredlung mitzuwirken und das Göttlich-Vollkommene in sich auszuwirken oder fahren zu lassen. Wäre dieß nicht der Fall, so hätte der Mensch nichts Göttliches an sich — nämlich in Freiheit Gutes zu thun oder zu lassen, und das Göttliche wäre wieder kein Göttliches, sondern ein Nothwendiges und Gezwungenes, was dem Begriffe des Göttlichen widerspricht. Der Mensch kann sich nämlich des beistehenden veredelnden göttlichen Einflusses durch seinen freien Willen verlustig machen, oder wenigstens sich darin aufhalten und gefährden; er kann aber das eingepflanzte Lebensprincip ganz nicht zerstören und zu seyn aufhören machen, weil er dann über das Göttliche Macht haben würde; darin liegt also auch der unwiderlegliche Grund der ewigen Fortdauer und einer immer wieder möglichen Umkehr auf die Bahn zu dem Göttlichen, was uns indessen hier nicht weiter beschäftigen kann.

Was nun zweitens die Anlage des Menschen betrifft, so ist eben das Göttliche sein Lebensprincip, wodurch er sich von allen andern Geschöpfen wesentlich unterscheidet, nämlich sein ideeller Vernunftgeist, der das ganze Leben umfaßt, wie wir schon oben gesehen. Das ganze Leben umfaßt aber die Seelen- und Leibeskräfte; die Seele ist nicht mehr eine bloß sinnlich-thierische, auf das natürlich Irdische berechnet, sondern das Seelenprincip ist ideeller Geist, den die Thiere nicht haben, und das Ideal ist eben die Wahrheit und Liebe, die Schönheit und Gerechtigkeit, als die Eigenschaften der Vollkommenheit Gottes, nach welchen zu streben und sie zu erreichen das Ziel des menschlichen Lebens ist. Nun, wie weit ist der Mensch nicht von diesem Ziele entfernt? Kann er die reine Wahrheit, die fleckenlose sittliche Schönheit, die ungeschminkte alles umfassende Liebe, die ungetrübte Gerechtigkeit im vollsten Maße je erreichen? In seiner Anlage liegen im vollen Maße zu einer solchen übernatürlichen Vervollkommnung die Fähigkeiten; denn es streben alle Seelenthätigkeiten zu dem Ideal-Geistigen, d. i. das Natürlich-Sinnliche in das Vernünftig-Geistige zu erheben, oder wenigstens mit dem Ideal-Geistigen zu überscheinen, zu überleuchten, und zwar in dem

unvollkommenen Zustande des gewöhnlichen Menschenlebens. In leiblicher Hinsicht besitzt der Mensch die aufrechte, in das Ueberirdische ragende Gestalt, — er ist Anthropos — der Hochschauer, und seine Glieder sind zu Geistesthaten geschaffen: Schönes zu bilden, Liebesthaten zu vollbringen im Geiste der Wahrheit und Gerechtigkeit, und auf dem irdischen Mutterboden das Irdische in allen Geschöpfen als Mittel zu diesem höheren Zwecke zu gebrauchen. Denn nicht bloß das Thier und die Pflanzen mit den Füßen zu zertreten und zu verzehren sind seine Hände und Füße gebaut, und nicht ein Gebiß zum Fraß besitzt der Mensch; sondern einen Mund, den Hunger des Geistes zu stillen und ein höheres Idealleben zu schaffen, als wie es der Magen auskocht und die sinnliche Lust des Thierleibes verlangt. Der ursprünglich anerschaffene Inhalt der Anlage im Lebensprincip wurde von Gott in die Welt der Verhältnisse gesetzt, in welcher derselbe, bestimmten Gesetzen unterworfen, seine Kräfte durch äußere Anregungen in der Zeit entwickeln und selbst anregend durch die eigenen Thätigkeiten wirksam aus der unaufgeschlossenen Vollkommenheit der Anlage in die aufgeschlossene durch Selbstthätigkeit errungene Vollkommenheit übergehen soll. Denn die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen aus der Hand des Schöpfers ist keine unabänderlich in sich abgeschlossene, da läge der Endzweck der Bestimmung schon in der Ursache, und ein Gott hätte einen andern erschaffen. Der rechte Werth der Vollkommenheit vor Gott sowohl als für den Menschen selbst liegt darin, daß er selbstthätig im Reiche Gottes aus eigenem Triebe seine Kräfte gebrauche und durch tugendhafte Handlungen seine Bestimmung, die ausgewirkte Gottähnlichkeit, erreiche. Er soll nämlich durch den Wissenstrieb die Natur erforschen und die Wahrheit suchen; durch das Wohlgefallen an der Harmonie der Dinge soll er den Kunstsinn üben, das Schöne dem göttlichen Ideale nachzubilden; durch das Rechtsgefühl soll er sich selbst beherrschend jedem andern auf seinem Platze den Raum überlassen, das Maß seiner Kräfte zu prüfen; und durch die Nächstenliebe endlich soll er den Frieden und die Glückseligkeit der Gesellschaft stiften, die allein dadurch die Erde zum Himmel umbilden und alle Geschöpfe derselben sich unterthänig machen kann. Eben dazu, daß ihm das möglich wird, ist er in die Welt der Verhältnisse gesetzt, und wurde dem

Idealprincip ein Leib anerschaffen, der ihm zum rüstigen Werkzeug dienen soll. Alle diese Bedingungen zu seiner Zweckbestimmung würde er ohne ein taugliches Werkzeug gar nicht erfüllen können; nun ist denn der Leib des Menschen auch ein solches Rüstzeug, da er seiner Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit, seiner Trägheit und Schwäche wegen vielmehr ein Beweis einer völligen Untüchtigkeit zu einer solchen Aufgabe ist? Seine Verwesung aber spricht vollends sowohl gegen die ursprüngliche Vollkommenheit der Anlage, als gegen die Unsterblichkeit in der Dauer zu einer solchen Zweckbestimmung. —

Ein solches Geschöpf, wie der Mensch in der Geschichte nach der Großzahl sich zeigt, kann ursprünglich unmöglich aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen seyn, das wäre ein Widerspruch gegen Gott und die Natur. Gegen Gott, weil dadurch der Begriff des Göttlichen, die Weisheit und Liebe, die Harmonie der Schönheit und Gerechtigkeit aufgehoben würde. Denn die Menschengeschichte ist eine fortlaufende Kette von Irrthümern und Feindschaft der Geschlechter unter einander; von Lüge und Haß in gegenseitiger Verfolgung; von Schändlichkeit der Sitten und Ungerechtigkeit; von Unnatur und Gottlosigkeit. Es wäre ein Widerspruch gegen die Natur, weil es gegen alle Gesetzmäßigkeit derselben streitet, die in allen Naturreichen unabänderlich stattfindet. Denn die Kraft der Elemente und Mineralien wirkt ewig nach denselben kosmischen und tellurischen Gesetzen; die Pflanzen und Thiere entwickeln sich nach der Anlage der Gattungen vollkommen, und erreichen unfehlbar das Ziel ihrer irdischen Bestimmung — der Selbsterhaltung und Fortpflanzung nämlich und zur Dienstleistung für den Menschen, wenn er davon Gebrauch zu machen versteht und nicht vielmehr feindselig und zerstörend auf dieselben zurückwirkt. Ja die Natur ist so fest bestimmt in ihrer ewigen göttlichen Gesetzmäßigkeit, daß der Mensch ohne dieselbe sie in seiner rasenden Unvernunft gewiß in ein finsteres Chaos tobender und zerstörender Kräfte, ja zur völligen Unnatur umgewandelt haben würde. — Was ist das für eine Anomalie in der Blindheit der Vernunft; in der Raserei seiner Handlungen; in der Last und Unbehülflichkeit seines Körpers; in der Ungewißheit seiner Lebensbestimmung; in der Verzweiflung auf eine Zukunft? Was ist dieß für ein Leben im

Widerspruche mit dem Göttlichen und Natürlichen? Da unmöglich ein solches Leben die Bestimmung der Menschheit seyn kann, woher die Verwirrung in das Ungöttliche und Unnatürliche, wenn nicht von Gott und von Natur? Nur allein von dem Menschen selber! ist die unabweisbare Antwort. Der Mensch kann nur allein aus eigener Schuld freiwillig von dem richtigen angewiesenen Wege zum Ziele seiner wahren Bestimmung abgewichen seyn; weil ihn die Natur nicht zwingen, ja nicht einmal nöthigen und Gott selbst sein eigenes Werk nicht in die Irre, auf den Weg des Verderbens führen konnte. Wo bleibt aber da die Vollkommenheit? Die ursprüngliche Vollkommenheit der Anlage ist trotz dieser entsetzlichen, gottlosen und unnatürlichen Wirren nicht zerstört und vernichtet, und das verfehlte endliche Ziel der Bestimmung nicht von dannen gekommen; die Kräfte des Fortschrittes zu dem aus dem Auge gelassenen und verrückten Ziele sind nur gehemmt und geschwächt, aber nicht abgestorben. Der Beweis davon liegt darin, daß es in der Geschichte von jeher, wenn auch nur sehr wenige Beispiele von Menschen gegeben hat, welche sowohl in geistiger als leiblicher Hinsicht das Göttliche ihres übernatürlichen Wesens und Berufes erkannt und auch in Auswirkung desselben eine große Vollkommenheit erreicht haben; daß sie die von Gott geoffenbarten Mittel und Wege fortwährend dem verirrten Menschengeschlechte verkünden, und daß alle und jedermann ohne Ausnahme, von der belebenden Kraft des göttlichen Wortes ergriffen und umgekehrt in die geistige Wiedergeburt, sogleich zunehmen an den Gaben des Geistes in der Wahrheit und Liebe, in der sittlichen Schönheit und Gerechtigkeit, je nach dem verschiedenen Maße ihres thätigen Kraftstrebens.

Auch in leiblicher Beziehung ist die ursprüngliche Stofftinctur ebensowenig vernichtet, und wie überall die besondere Kraft mit ihrem eigenthümlichen Stoffe unvertilgbar verbunden ist, so das geistige Lebensprincip des Menschen mit seinem Leibe. Auch das natürliche organische Werkzeug richtet sich genau nach der Beschaffenheit des inwohnenden Geistes; denn das Lebensprincip umfaßt alle Kräfte des Leibes und der Seele in der Ausgestaltung der Form, wie der Thätigkeiten; es ist das Dauernde im Wechsel der Empfindungen und der äußern Einflüsse. So muß das materielle Substrat des Urkeims in der specifischen Ent-

wickelung bei dem unendlichen Wechselspiele dasselbe bleiben nach dem Typus der Urform bei allen Stoffveränderungen, wie die Vernunftanlage in den Seelenthätigkeiten bei allem Wechsel der Gefühle und der Sinnesvorstellungen in der Gedankenwelt des Verstandes und Gemüthes dieselbe bleibt. Alles Erlebte ist Aufnahme in das wesentlich Bleibende und wirkt fort — wenn auch unterdrückt — in die Zukunft, wie jeder neue Gedanke, jede Idee immer nur der Wiederschein des bereits im Geiste Erfaßten ist; denn nur allein das ursprünglich Göttliche ist es, was als Unsterbliches ewig nie vergeht und dem Menschen bleibt als unvertilgbarer Samen des Guten, Wahren, Schönen und Rechten, in dem specifischen Keime des Tincturleibes, der nie vergehet, während alles andere stirbt, oder vielmehr in andere Verwandlungen eingeht. Eben dieses unvertilgbaren Keimes halber als Inhalt der Seele und des Leibes ist die Umkehr auf der Bahn zur Vollkommenheit immer wieder möglich, und nach einem solchen inneren Wechsel bildet sich die äußere Gestalt als Reflex, gleich wie die neubegossene Pflanze frische Blumen treibt und in Samen ausreift, je nachdem er auf das steinige und dürre Land, oder auf fruchtbare Erde fällt.

Gleichwie nämlich jeder Same sein eigenthümliches Lebensprincip als Keimstoff ursprünglich vom Schöpfer erhalten hat und unvertilgbar in sich bewahrt, wie z. B. Weizenkörner in ägyptischen Mumienkästen verschlossen nach Jahrtausenden wieder lustig fortkeimen, sobald sie in frische Erde gelegt, von dem Strahle der Sonne erwärmt werden: so bewahrt der Menschenkeim seine ursprüngliche Eigenschaft, und offenbart seine Kräfte in geistiger wie leiblicher Hinsicht nach den inneren und äußeren Bedingungen, daß er nicht nur seines Gleichen fortpflanzt durch den geschlechtlichen Gegensatz wie die Pflanzen und Thiere, sondern daß er durch die Neubelebung seines göttlichen Princips auch den Keimstoff seines Leibes zum Mikrokosmus der Erdwelt; zum Seelenspiegel für die göttlichen und natürlichen Einflüsse; zum Rüstzeug des Willens in die Ferne zu wirken; zum Leuchtpunkt an der Spitze der irdischen Schöpfung erhebt und umbildet, damit er die besondern Kräfte der Natur vereinigt und als Vermittler zwischen Gott und Natur die Herrlichkeit des Schöpfers verwirkliche.

Gibt es nicht Beispiele in der Geschichte fortwährend, ja des täglichen Lebens, daß der Leib die erweiterte Eigenschaft erlangt, Eindrücke aus der Ferne zu empfinden und Beziehungen gewahr zu werden, wohin die gewöhnlichen Sinne nicht hinreichen und Vorgänge, sowohl dem Raum als der Zeit nach, dem Geiste zur Anschauung zu bringen? Gibt es nicht Beispiele, wo der kranke, ohnmächtige Leib in der Begeisterung der göttlichen Ideen eine übernatürliche Kraft gewinnt, auf einmal die irdische Last abzulegen und, der Macht des Willens gehorchend, Handlungen zu vollbringen und sogar auf ungemessene Fernen zu wirken, wohin die gewöhnliche Muskelkraft nicht reicht? Diese Ausdehnung ist so groß, daß es dafür gar keine Gränzen gibt, und ich will nicht einmal von Propheten und von Gott begeisterten Sehern sprechen, wir haben die sicheren Spuren näher, sagar in Schlaf- und Krankheitszuständen, wo sowohl die Sinnesthätigkeiten als die Willensbewegungen, wenn auch nur vorübergehend wie leuchtende Blitze, die ursprüngliche Keimkraft der Anlage verrathen, welche nicht in der Structur der äußeren Glieder sitzt und nicht in dem chemisch und physikalisch ausgemittelten Stoffe, sondern in der innern Tinctur des Leibes ihren Grund hat. Daß im magnetischen, häufig auch im gewöhnlichen Schlafe eine tiefere Sympathie der allgemeinen Naturorganik hergestellt wird, welche im wachen Zustande völlig fehlt, ist bekannt, so daß der tieferen Beziehungen zu den Naturdingen der Mensch sich gar nicht bewußt wird, und wenn man von solchen spricht, mit „Schwärmer oder gar Lügner" begrüßt wird. Ein ebenso triftiger Beweis bei diesen merkwürdigen Erscheinungen ist es, daß gerade damit die religiöse Stimmung so mächtig erwacht auch bei Leuten ohne Bildung und ohne sonstige Uebung des Selbstbewußtseyns in Religionssachen, daß sie ergreifende Reden voll sittlichen Adels und religiöser Begeisterung halten, worüber ich eines Weiteren halber den Leser auf meine Schriften über Magnetismus verweise. Lägen diese Offenbarungen nicht wirklich in der noch unzerstörten Anlage, so könnten sie überhaupt gar nicht zum Vorschein kommen; es sind also diese Ausnahmszustände die offenbaren Beweise nur gehemmter und unterdrückter, nur schlummernder Lebenskräfte; sollten sie nicht vielmehr gerade umgekehrt die Regel andeuten, nach welcher das wahre Leben verlaufen würde, wenn es seiner ursprünglichen Anlage und Bestimmung

gemäß fortgeschritten, oder auf dem rechten Wege wieder hergestellt würde, so daß es dann immerfort mit seinen wahren anerschaffenen Wesenkräften, gleich der naturgesetzlichen Metallkraft der magnetischen und elektrischen Anziehung und Abstoßung; gleich dem gesetzlichen Laufe des Pflanzen- und Thierlebens wirksam seyn würde? Wie, wenn der gewöhnliche, hochgelobte Zustand des wahren Lebens die Ausnahme von der ursprünglichen Regel wäre, wo alle höheren Beziehungen zu Gott und den Naturdingen schweigen und eine finstere Decke als Scheidewand das Herz und Auge verdüsterte? Würde nicht dann der Mensch durch die Einfügung im Naturorganismus, in welchem ihm seine Beziehungen klar wären, daß sie ihm nicht mehr feindselig widerstehen, sondern, seinem schaffenden Worte gemäß im Centrum der Schöpfung als Mittel seines höheren Lebenszweckes folgten; würde nicht dadurch dann der Mensch zum wahren Ebenbild Gottes, welches ihm so von Handen gekommen ist, daß er bis zur Carricatur entartet herabgefallen, nur noch in seltenen Ausnahmszuständen, sogar im Schlafe und in Krankheiten das Original verräth? Ich wiederhole, was ich in meinem Werke, der Geist des Menschen S. 456. 550. ꝛc. weitläufiger gezeigt, daß der Mensch in seiner Idealität mit dem richtigen Gebrauche seiner Seelenkräfte und mit Gott im Bunde die rechte Wechselwirkung sowohl mit seinem Leibe wie in der organischen Harmonie mit der Welt genießen würde. In dem jetzigen Zustande bildet sich der Leib, los von den höheren Geistesgesetzen, der Naturgesetzmäßigkeit hingegeben zum Thierkörper, und bleibt allen Einflüssen der Naturmechanik unterworfen, für deren Einflüsse das Auge blind, das Herz todt ist, und deren Hemmungsknoten kein Wille durchbricht; denn organisch durchwirkt nur Gott und der mit ihm verbundene freie Geist die Naturwelt. Die große Weisheit der Gelehrten und Weltklugen ist eine monströse Thorheit; weil ihnen das innere Leben der Dinge völlig verschlossen ist, und weil sie Gott, gleich der Spinne, aus ihrem eigenen Gedankensafte wie ein Gewebe herausspinnen, und die allerkünstlichsten Systeme zusammenflicken, in denen sie selbst aber so festsitzen, daß sie der leiseste Windhauch zerbricht. Nicht die Wunder, die man für Wunder hält, sind übernatürliche Erscheinungen, sondern Wirkungen von Kräften der ursprünglichen Anlage der Menschen; das Wunder ist vielmehr, daß man die allgemeine Abnormität

des Weltlebens und speciell das abnorme Verhältniß zwischen Leib und Seele für das normale hält; daß man die aus der Tiefe fortwährend hervorbrechenden Geistesstrahlen der Prophetie für Irrlichter ansieht. Ja die Verblendung ist so groß und allgemein, daß man mit Vorurtheilen gesäugt in der Falschheit, Heuchelei und Verstellung großwächst und darin die eigentliche Klugheit des Lebens, so wie die Freiheit und den Zweck desselben in der Fülle irdischer Güter und der Stärke der Macht über die Nebenmenschen setzt; das sind die Wunder, aber nicht die Wunder übermenschlicher Thaten, sondern die Wunder eines erbärmlichen Elendes.

Daß der Zustand des Wachens und Schlafes, auch des gesundesten Menschen, ein abnormer sey, ist in dem angezeigten Werke weiter ausgeführt, wenn der Leser mit Vorstehendem sich nicht begnügen sollte, wozu ich ihm dann auch noch die treffliche Schrift von Gust. Widenmann: Religion und Natur, Pforzheim 1846 — empfehle.

„Der Mensch als Geist, sagt derselbe, ist der Willkür des Bösen fähig; die Naturdinge nicht, nur der Mensch kann seine Leiblichkeit verderben, in den Naturreichen ist sie so vollkommen, als sie ohne den heilsamen Einfluß des in der organischen Kraft gebliebenen Menschen seyn kann. Wenn somit in den Naturreichen lauter normale Objecte sind, so kann man aus der Consequenz des Stufengangs der Anlagen vom Elementarreich bis zum Geist auch einen Schluß machen auf die Consequenz des Stufenganges, welcher das Körperliche in diesen verschiedenen Gebieten macht, und wir können aus dem Leiblichen der Naturwesen auf die Leiblichkeit schließen, welche der Mensch haben sollte und nicht hat. Der Mensch als Geist ist fähig, das Wesen der Dinge sich zum Gegenstand zu machen; schon im gemeinen Leben pflegt man mit dem Worte „Geist," auch in den physischen Gebieten, den feinsten Auszug, das innerste Eigenthümliche, das Wesen der Sache zu bezeichnen." Des Menschen Geist ist aber nicht bloß in sich das Wesenhafte, wie die Kräfte der Naturdinge, sondern er ist damit auch fähig, das Eigenthümliche der Naturdinge als Object der Anschauung in sich aufzunehmen und willkürlich auf dieselben zurückzuwirken. Er allein ist als Mittelpunkt der Schöpfung fähig in die Organik des Ganzen einzugreifen,

wenn er in der anerschaffenen Vollkommenheit der Anlage sich ausgestaltet, wenn er das göttliche Wort in sich aufgenommen besitzt, das Felsen zerschmeißt.

Wie nun der Mensch die Eigenschaften hat, das Wesen der Dinge zu empfinden, alles Objective subjectiv in sich abzuspiegeln, und auf alles zurückzuwirken, so ist seine Organisation offenbar auch dazu eingerichtet, nicht aber besitzt er besondere Sinnorgane und Bewegungsglieder, es kann die Fähigkeit nur im Innern des menschlichen Tincturstoffes aus dem Urkeime bestehen; denn die Wechselbeziehungen mit dem allgemeinen Naturorganismus treten im Schlafe und in abnormen Zuständen ein, wo die äußeren Sinne geschlossen sind, und der Schlafende sieht und hört, spricht und deutet von Dingen, die in keines Wachenden Sinn fallen, deren Wahrheit sich nach Zeit und Ort später auf das bestimmteste bewährt. — Von der Zweckmäßigkeit des organischen Baues im Naturganzen wirksam seyn zu können überhaupt hängt es ab, und von der specifischen Qualität der Tinctur, und nicht von der äußern Besonderheit eines etwa zu entdeckenden Stoffes, oder einer Ueberzahl von Gliedern, in welcher Hinsicht, ohne weiter darüber einzugehen, ich nur auf die große Verschiedenheit des Menschen von dem Thierkörper aufmerksam machen will: ich erwähne nur den Kopf, die Hand und vor allem den Mund. Das Haupt, die Krone der irdischen Gestalten, auf dem aufrechten Leibe, als Sonnenkugel ringsumher in der freien Bewegung des Himmelraums. Die Hände sind die merkwürdigsten Zeugen von der Weisheit, Güte und Allmacht Gottes, es gibt kein Werkzeug in der ganzen Natur, selbst eine Zusammensetzung der Organe aus dem ganzen Thierreich würde nicht entfernt ein Werkzeug zu Stande bringen, was für die Oekonomie des Körpers sowohl, als für die Wechselwirkung mit der Gesammtnatur, und ganz besonders für die höheren Interessen des ideellen Lebens der Menschheit damit zu vergleichen wäre. Die Hand ist nicht nur zu jeder mechanischen Werkthätigkeit, zu allen Kunstfertigkeiten, sondern auch für alle möglichen Wechsel äußerer Fälle und Bedingungen geschickt; ja sie ist nicht nur das bewunderungswürdigste Bewegungsglied, sie ist auch das feinste und umfassendste Sinnorgan, das allen andern Sinnen dient, und ihre Unsicherheit vergewissert. Der Tastfinger ermittelt die Raumpunkte und Zeitmomente des Sehens und Hörens, und

wird in Ausnahmsfällen zum Seh- und Hörorgan. — Und der Mund des Menschen ist völlig zur Quintessenz der Naturelemente sowohl, als der drei Naturreiche geworden, in welchen sie zur Harmonie verbunden die vollkommene Freiheit der Bewegungen im Universum darstellen. Der Mineralstoff der Zähne, das Wasser der Speichel- und Zungendrüsen, die tönende Luft der Stimme, die zarte Pflanzenhaut des Gaumens und der Lippen mit den elastischen Kehldeckeln, das bewegliche Fleisch der Zunge bilden ein Ganzes, was die Natur sonst nur in den Gliedern der Gesammtschöpfung ausgestreut hat. Aber das belebende Licht der Natur ist in dem Munde des Menschen zu dem geistigen Worte der Sprache, zum brennenden Feuer geworden, wodurch der Mund zum unmittelbaren Organ wird, welches das Göttliche mit dem Natürlichen vereiniget und wodurch die Menschen unter sich in eine Wechselbeziehung treten, die nicht mehr natürlich und zeitlich ist, sondern die ein höheres Reich des geistigen Ideallebens und der Ewigkeit verkündiget. Ist schon der ganze Leib des Menschen eine stumme Sprache, eine nie auslesbare, nie genug zu deutende Bildsäule aus der Hand des allmächtigen Künstlers, so wird das Wort aus dem Munde des Menschen der magnetische Strom, der durch das Innere des Universums klingt und das innere Wesen der Kräfte des Universums ausspricht in 25 Buchstaben, in deren Zeichen er seine Gedankenwelt für andere Geister der Gegenwart und Zukunft legt. Durch den Mund des Menschen spricht endlich auch das nie verstummende urkräftige Wort des Schöpfers, „welches ist des Fußes Leuchte und das Licht des Menschen, das klug macht die Einfältigen; welches da nichts ist denn Wahrheit und Recht; das aus seinem Munde geht, aber nicht leer wieder zu ihm kommen soll.“ Esaias.

Wir haben nun auch in leiblicher Hinsicht nicht nur den Adel und die auszeichnende Würde der Gestalt des Menschen, sondern auch den unzerstörbaren wesentlichen Keimstoff der Anlage dargethan, und zwar in der engsten Wechselwirkung mit dem jedesmaligen Gehalte des Geistes. Die wesentliche Qualität behält der Leib unverwüstlich, dem Geiste das dienstbare Werkzeug zu seiner Bestimmung zu bleiben, welcher er nach der zweiten oben berührten metaphysischen Wahrheit gewiß entgegenreifet. Die Bedingungen sind also noch vollständig, wenn auch verdunkelt vorhanden, für

die mögliche Entwickelung und Vervollkommnung der Anlage, und wie vom Geiste die Essenz, so kann vom Leibe die Keimtinctur nicht untergehen. Das göttliche Einhauchen des Schöpfungswortes wird also auch im Fortgange auf dem Wege des Endziels mit dem zeitlichen Leben nicht vergehen, im Tode nicht verklingen!

Wir sind im Stande diesen unumstößlichen Satz jedem logischen Denker zur einleuchtenden Wahrheit noch mehr zu erheben. — Wer will mit gesundem Verstande behaupten, wenn er auch mehr der eigenen Eingebung als fremder Offenbarung folgt: daß der Weg des Lebens aus der Vergangenheit, wenn er anders unsere Gedanken-Entwickelung etwas gelten läßt, zum Grabe gehe, das alle Zukunft verschließt?

Wie der unvergängliche Samen der Pflanzen der brütenden Wärme wartet, um in das Luftreich des Lebens aufzusteigen und mit Stamm und Blättern im Blumenschmucke die volle urbildliche Gestalt immer wieder aufs neue darzustellen, so geht der Menschenkeim, von Gottes Wort in Adam, dem ersten Menschen, zum Lebensprocesse angefacht, durch Neubelebung in den Individuen fort bis die Erde ihr Causalverhältniß erfüllt, bis der Mensch sein Endziel erreicht hat; denn ich habe in meinem Werke: „der Geist des Menschen" gezeigt, daß die Erde und der Mensch sich zu einander verhalten wie Ursache und Endzweck. Die Erde bildet nämlich den causalen Lebensboden, und der Mensch, das letzte Glied in der Lebenskette der Geschöpfe, stellt das fleischgewordene Wort dar, welches die Natur in freier Persönlichkeit mit dem göttlichen Idealleben erleuchten und beherrschen soll. Und was soll dieß Sehnen und Ringen, dieß Dichten und Trachten, dieß Treiben und Rennen? Ist es nicht offenbar ein Suchen und Graben nach einem verlorenen Schatz? Und das Grab soll ihn bergen, in welchem du selbst zu vermodern behauptest? Oder ist es nicht vielmehr ein Suchen nach einer höherern dauernden Befriedigung in den Irrgewinden des Lebens? Was anders vermag der Seele Trost und Beruhigung zu bringen als das göttliche unvergängliche Schöpfungswort, das auch durch den Mund der Offenbarung das ewige Leben verkündigt. Was gibt der Seele Seligkeit, als die Liebe und die Wahrheit und die Hoffnung auf eine allweise Gerechtigkeit und eine Fortdauer in der Harmonie der Welten? Liegt nicht in jeder Angst die Hoffnung

des Besserwerdens? Trachtet nicht jeder das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen zu scheiden? Schweigt irgendwo die innere Stimme des Gewissens ganz? Und wo ist ein Volk, ein Mensch, den nicht zuweilen eine heimliche Ehrfurcht vor dem großen unbekannten Geiste beschleicht?!

Das sind schöne Redensarten, aber keine Beweise, sagst du, noch ist keiner wiedergekommen der deine Verheißungen bestätiget! Beweise? Glaubst du Mose und den Propheten nicht, so würdest du auch nicht glauben, daß der Wiedergekommene auferstanden wäre. Das Wiederkommen ist in der Art des alten Kleides, das in die Erde gelegt verfault, nicht möglich. Die Auferstehung muß in einem andern neuen Kleide des unverweslichen Keimstoffes geschehen, und dafür sind deine Sinne geblendet. Beweise eines dem geistigen Leben bleibenden Keimstoffs liefert übrigens auch die Pathologie, welche viele Beispiele erzählt, daß bei schweren Verletzungen des Körpers, bei Gehirnkrankheiten und sogar bei der endlichen Auflösung im Sterben die Geistesthätigkeit nicht nur mit der Schwäche des Leibes nicht sinkt, sondern freier sich erhebt als je zuvor. Ich will aus unzähligen Berichten nur kurz ein paar Fälle anführen. Das oben im ersten Theile citirte Beispiel von Hufeland, wo bei völliger Zerstörung und Auflösung des Gehirns im leeren Schädel die volle Geistesthätigkeit bis ans Ende blieb, ist unstreitig ein sprechender Beweis, daß das wesenhafte Leben nicht an die schwere Masse des Körpers, sondern an den unversehrbaren Keimstoff gebunden ist. Darwin und andere erzählen Fälle von Gehirnverletzungen, wonach Menschen monatelang in völlig unbewußtem Zustande ihr Leben wie im Todesschlafe verbrachten, auf einmal aber dann mit verstärkten Geisteskräften erwachten. Nach langen Ohnmachten und Scheintod erzählen Wiederbelebte, daß sie in den reizendsten Gegenden die seltsamsten und herrlichsten Erscheinungen sahen. Du erwiederst mir, daß sie ja noch nicht todt waren, und daß so ihre Aussagen auch nicht von jenseits kommen. Dieß soll damit gar nicht gesagt seyn, wohl aber liegt darin der Beweis, daß die Geistesthätigkeit mit einem Minimum des Lebens in der Keimtinctur bestehen kann, und daß der Heroismus nicht in den Gefäßen und Nerven enthalten sey. Der Geist kann stark seyn bei schwachem Fleische, wenn ihn das göttliche Wort ergreift.

Es gibt eine große Menge von Beispielen, daß Kranke und Menschen kurz vor dem Sterben, wo der Körper bereits in der Auflösung begriffen ist, auch jahrelang Verstandesschwache und Irrsinnige, ja sogar Kinder von 4 bis 5 Jahren erst geisteshell erwachen und über menschliche und religiöse Angelegenheiten in prophetischer Rede Zeugniß ablegen von der göttlichen Wesenbeschaffenheit ihres Geistes. Ich will keine Beispiele anführen von Menschen mit den sehnlichsten Wünschen, die Fesseln und die drückende Last des Leibes loszuwerden, um mit der freudigsten Stimmung einer zukünftigen Freiheit des Geistes in einer innigern Gemeinschaft mit Gott einer höheren Vollkommenheit entgegenzugehen. Eines der merkwürdigsten Zeugnisse aus der alten Geschichte mag noch hier stehen, daß der Geist des Menschen immerdar und bei allen Völkern das Jenseits dieses Erdlebens als ein höheres festhielt. Plutarch erzählt folgende Geschichte: „Thespesios aus Soli fiel heftig auf den Nacken und wurde für todt gehalten. Drei Tage später aber, als er bestattet werden sollte, kam er wieder zu sich. Seit dieser Zeit zeigte sich eine wunderbare Veränderung in seiner Handlungsweise; denn er war ausschweifend und verschwenderisch gewesen, nachher aber war er fromm, edel und gewissenhaft. Als seine Freunde nach der Ursache dieser seltsamen Umwandlung fragten, sagte er: während seines scheinbaren Todes habe seine vernünftige Seele wunderbare Veränderungen erfahren. Anfangs wäre es ihm gewesen, als hätte sein ganzes Wesen plötzlich aufgeathmet und sich nach allen Seiten umgesehen, als wäre die Seele ganz Auge gewesen, während er zugleich sanft auf einem Strome des Lichtes fortgetragen worden. Dann schien ihm eine geistige Person von unaussprechlicher Liebenswürdigkeit zu begegnen, die ihn zu verschiedenen Theilen der ungesehenen Welt führte, ihm die Geheimnisse der göttlichen Regierung erklärte und ihm zeigte, in welcher Weise die Bosheit ihre Strafe erhält. Die Vision übte den vollen Einfluß der Wahrheit auf seinen Geist, und veränderte ganz und gar seinen Charakter und seine Handlungsweise."

Von frommen, Gott ergebenen Menschen will ich gar keine Beispiele anführen, mancher Leser würde schon dadurch einem wissenschaftlichen Werke seinen Credit versagen; soviel aber lehrt die offenkundige Erfahrung, daß der Glaube eine stärkere Macht besitzt als das Wissen, um eine freudige Seelenruhe zu gewinnen. —

Was ist Glaube? Wahrer Glaube ist nicht ein bloßes Fürwahrhalten historischer Erzählungen, sondern ein Ergriffenseyn von der Zuversicht zu einer höhern Macht, welche die Welt regieret; eine Zuversicht, daß Gott uns näher ist und mächtiger wirkt als unser Fleisch und die Erdengüter, indem er oft das Bewußtseyn unversehens von einer höhern Welt weckt, während man die gegenwärtige vergißt. „In dem Glauben, sagt ein weiser Mann, wirkt Gottes Kraft und verleiht ihm die Macht ein sündiges Geschöpf in einen Sohn Gottes zu verwandeln."

Ein sehr interessantes Studium ist das Studium der Schwäche, bei der sich die großen Helden des Wissens nicht viel aufzuhalten pflegen. Ich bin bei ganz kleinen Kindern in die Schule gegangen; habe jahrelang die schwache Hand von Kranken gehalten und bin öfter vor der allergrößten irdischen Schwäche gestanden, vor dem Bette eines Sterbenden, den nur noch der zerrissene Vorhang von der Ewigkeit trennte. Und was meinst du, was ich da gesehen und gelernt habe? Ich habe die Flamme eines ewigen Lichtes gesehen, das da schon aus den Augen und Geberden der Unmündigen strahlte; ich habe eine moralische Kraft und Stimmungen des Gemüthes gefunden, welche nicht von dem Leiblichen stammen und den Scenen dieser Welt nicht entsprechen, sondern die Bedeutung von höheren Zwecken hatten; ich habe da eine Macht des Geistes bewundert, die, von höheren Impulsen getrieben, unmöglich mit dem letzten Athemzuge erlöscht, sondern hinüber wirkt in eine Welt der Zukunft. Ich weiß nicht, war da der Glaube stärker, oder die Hoffnung leuchtender, oder die Liebe heißer in Gott entbrannt, welche mit dem letzten Seufzer auf Seraphs Flügeln die Menschenseele in eine reinere Himmelsluft erhob!

Man hat den Schlaf einen Bruder des Todes genannt. In dieser Vergleichung scheint viel Wahrheit enthalten. Der Leib liegt ohne äußere Sinnesthätigkeit und Willkürbewegung bei unterbrochenem Bewußtseyn des Geistes da; oft geht der Schlaf in wirklichen Tod über. Allein während dieser Ruhe, bei diesem scheinbaren Verschwinden der Seele, während der Leib auf der Niederstufe des Stofflebens in völlige Passivität versunken ist, erwacht der innere Geist oft zu einem viel helleren Schauen als im wachen Leben des Tages; er tritt in eine tiefere Gemeinschaft und Wechselwirkung mit der Naturorganik, das beim Tage

finstere Auge und die gelähmte Kraft wird innerlich klar und zur Schnellkraft. Ich erinnere damit an die Zustände des Hellsehens und der Ekstase. Damit ist wenigstens bewiesen, daß die äußere Leibesthätigkeit für das Fortbestehen des Geistes unnöthig ist, und daß im wachen Tagesleben der Seele die tieferen Beziehungen des Wechsellebens sogar verschlossen blieben. Ferner zeigen die höheren Zustände jenes Schlaflebens, daß dem Menschen die Zukunft keineswegs verhüllt ist, für welche er im Schlafe oft die zweckmäßigsten, sogar weit über sein Erdenleben hinausgehenden Vorkehrungen trifft. Wie, sollen nicht darin auch die Beweise liegen, daß dem wesentlichen Menschengeiste auch nach dem Tode eine Zukunft bevorsteht, in welcher er, wieder in die wahre Naturorganik eingesetzt, eine größere Freiheit und ein deutlicheres Bewußtseyn erlangt? Freilich mag es heißen, wer hat, dem wird gegeben, und wer nicht hat, dem wird genommen was er hat. In seiner Anlage liegt die Entwickelungsfähigkeit für eine unendliche Zukunft, was beinahe jenes Schlafleben mehr beweist, als das Träumen des Tages. Wir haben oben gesagt, daß jede Anlage die Bestimmung habe zu einem bestimmten Endzweck sich zu entwickeln, und diesen Endzweck haben wir in der idealen göttlichen Vollkommenheit erkannt. Nun ist der Mensch aber im Erdenleben noch unendlich weit von jener Vollkommenheit zurück, sollen wir im Widerspruche mit den natürlichen und göttlichen Gesetzen ein Stehenbleiben oder gar ein Abreißen auf der jetzigen Lebensstufe annehmen und nicht vielmehr ein unendliches Fortschreiten? Jene Schlafzustände offenbaren gegen allen Widerspruch die organischen Beziehungen zu dem Innenwesen der Dinge, aus welchen der Mensch im wachen Leben gefallen ist; der Geist des Menschen besitzt nach unserer obigen Darstellung der Anlage gemäß die Fähigkeiten in jene Beziehungen wieder einzutreten, und überhaupt ist dessen ganze Strebthätigkeit ein Fortschreiten in eine ungemessene — aber unerkannte Zukunft. Die Erfahrung zeigt ferner, daß der Geist des Menschen mit dem Streben zum göttlichen — vollkommenen Leben seine Kraftanlagen weiter entwickelt, und in der Erkenntniß seiner gegenwärtigen und zukünftigen Bestimmung fortschreitet. Wer also durch seinen hiesigen Fortschritt schon h a t, dem wird zum weiteren Fortschreiten noch mehr gegeben werden; wer aber nichts hat, dem dürften wohl dort so-

gar die Mittel fehlen zum Fortschritt, die er hier hatte. „Die Gegenwart und Zukunft sind innerlich verknüpft, in dem Maß als einer sich rein gemacht hat, bringt er in diesem Leben schon ein; wer sich nicht rein macht, bringt auch nach dem Tode nicht ein. Das ist der Cherub, der Wache hält, von dessen Schwert man sich muß durchschneiden lassen, damit das finstere Wesen zurückbleibt." Wiedenmann, Relig. und Nat.

Wir können zu dem Vorigen noch bestimmter hinzusetzen, daß der Mensch im Endlichen gar kein Ziel hat, und es folglich nie darin findet. Aller natürlichen Bildung und leiblichen Thätigkeit fehlt die Vollendung und das unendliche Ziel, was dem Geiste vorschwebt; die Ruhe und Vollendung findet der Mensch nur im Unendlichen. Ohne Gott gibt es für ihn gar kein bestimmtes Ziel, mit ihm ist er durch sein ganzes Seyn und Wesen verbunden, aber nicht mit der Natur. Denn gegen die Nothwendigkeit der Naturgesetze vermag seine Geistes-Freiheit gar nichts; sein Emporstreben in der geistigen Vollkommenheit hat nur Erfolg, wenn er die gefühlten oder geoffenbarten Verpflichtungen gegen das Göttliche — gegen das Idealleben der Wahrheit und Liebe — freiwillig erfüllt. Erst dadurch bekommt seine Freiheit einen bestimmten Anhaltspunkt, in dem göttlichen Vernunftgebote: „du sollst," und zugleich das bestimmte Ziel, die zu erstrebende Vollkommenheit nämlich, welche der bleibend gewordene harmonische Zustand des Seelenfriedens ist. Dieser Seelenfriede wird nur in der richtigen Wechselbeziehung mit der Natur und mit Gott möglich, und somit die Entwickelung aller Lebenskräfte der Anlage. — In dieser Hinsicht wird dann auch jene endliche philosophische aufgeschlossene Vollkommenheit erreicht seyn, in der Ausgleichung und Uebereinstimmung des subjectiven Geistes mit dem Objectiven der Natur und des Göttlichen.

Wir wären nun von allen Seiten her auf dem Punkte angekommen, wo das Zeitliche in das Ewige übergeht; obwohl eigentlich das Zeitliche so mit dem Ewigen verwebt ist, daß der Mensch schon im Leben in der Ewigkeit steht. Wer dieses zu fassen vermag, wird jenes Grauen vor dem Tode, jene Ungewißheit von der Zukunft nicht theilen, welche einen Abgrund des Untergangs, eine Vernichtung des Seyns vor sich sieht. Das Ideal-Göttliche — der qualitative Antheil des Geistes kann nicht aufhören, weil der Mensch dasselbe als Lebensprincip, oder als Lebensgrund in

sich hat, und weil ewig ist, was den Grund in sich hat. Dieses Grauen vor dem Tode kommt wohl vorzüglich daher, daß man das Lebendige nur im Leibe suchte, und daß man die wahren Eigenschaften desselben gar nicht kannte, oder nur für körperlich hält. Da man von dem einfachen unverwüstlichen Keim- oder Lebensstoff keine Kenntniß, und kaum eine Ahnung hat, so wird in der Auflösung des Körpers auch eine Vernichtung der Eigenschaften des Lebens überhaupt angenommen, und eine Fortsetzung desselben mit neuem Ansatz und Stoffverbindungen gar nicht erwartet. Sehr merkwürdig bleibt dabei jedoch die heimliche Angst, die innerste nicht zum Schweigen zu bringende Gewissensfurcht, daß jenseits doch eine Art Gericht über das diesseitige Leben — über die Lebendigen und die Todten bevorstehen möchte! Noch merkwürdiger ist aber, daß der vor dem Thore der Ewigkeit stehende Bettler im zerrissenen Kleide seines Geistes die Angst im Zweifel und in der Verneinung nicht ersticken kann, während der andere im Hochzeitskleide wohl eher mit freudiger Zuversicht auf den Bräutigam wartet. Beiden schwebt wohl prophetisch die Inschrift vor dem Gesichte: „Wer hat, dem wird gegeben, wer nichts hat, dem wird genommen was er hat!"

Sowohl in der freudigen Zuversicht als in der heimlichen Angst des Sterbenden liegt auch von beiden Seiten der Beweis für die Fortdauer des Individuums selbst, und nicht bloß für ein Fortleben in der Gattung; denn im letzten Falle wäre die Hoffnung und die Furcht ein nichts- bedeutendes Phantom. In der Gattung sieht man allerdings den unversehrbaren Keim der einander folgenden Geschlechter; aber wenn man nur auch einmal rücksichtlich des Individuums einen rechten Beweis von der Unversehrbarkeit des Stoffes hätte! Auch die individuelle Unversehrbarkeit stellt sich nicht weniger leiblich als geistig im Leben dar. Die unverwüstbare Form des Individuums bleibt durch das ganze Leben, bei allem Wechsel des Stoffes durch alle Alterszeiten, durch alle Krankheitszustände und Körperverstümmelungen; irgend ein Verlust oder eine Verzerrung stellt sich möglichst wieder her in den organischen Theilen, wie nach der völligen Vergessenheit geistige Erlebnisse nach langer Zeit als unverwüstliches Eigenthum wieder zum Vorschein kommen. Der Stoffansatz ist also unverwüstlich an den Urkeim der Form gebunden; endlich kann

ich mir die Form ohne Stoff eben so wenig denken, als ohne Geist; denn jede specifische Form hat ihren specifischen Stoff wie specifischen Geist — oder Kraft, und wie niemals je eine Form weder den Stoff noch die Kraft so völlig verlieren kann, daß sie absolut verschwindet ohne je wieder zum Vorschein zu kommen, so ist auch der Mensch — in seiner specifischen Form unsterblich an Leib und Seele. Wie die Verdunkelung des Geistes, so ist die Schwere des Körpers ein abnormer Zustand seines gegenwärtigen Erdenlebens; eine mögliche Veränderung und Umwandlung zur Norm zeigt aber die Erfahrung in leiblicher und geistiger Hinsicht, wenn der Mensch das Göttliche so in sich aufnimmt, daß ihm das Irdische nur mehr als Mittel und Unterlage seines Ideallebens dient. Daß man Menschen in der ascetischen Contemplation, und Heilige in der Luft schweben sah, erzählt die Geschichte aller Zeiten; ob damit der Urstoff den ganzen Leib wirklich gleichsam ätherisch verringert, oder ob die Phantasie der Zuschauer nur ein Bild, ein Schemen vor sich sahen, gilt gleichviel, immerhin ist es Beweis, daß mit der geistigen Veredlung eine Art Veredlung und Verwandlung des Leibes verbunden erscheint. Verwesliches trägt der Mensch bei lebendigem Leibe mit sich herum, aber das Unverwesliche hat er zugleich so unverwüstlich in der Form, daß das Urbild nie kann verloren gehen, wie kein Atom und keine Atomkraft der Natur verloren gehen kann. Das Verwesliche der irdischen Schwere legt der Mensch beim Sterben ab, das Unverwesliche, den himmlischen Urstoff der Form, nimmt er zu einer neuen Verwandlung mit sich: „es wird gesäet das Verwesliche, und wird auferstehen das Unverwesliche.“ Daß Enoch, Elias und Christus nach der Bibel ohne Verwesung des Leibes schwebend gen Himmel gefahren, stimmt wenigstens mit Obigem zusammen, nur wäre hier das Verwesliche des Leibes von dem Unverweslichen ganz in die Verwandlung mit eingegangen, was denkbar schon durch die vollkommene Heiligkeit im Leben geschehen konnte, welche so rein und vom Göttlichen ergriffen den ganzen Leib beim endlichen Hinscheiden in seiner Urform in die Lüfte erhob. Wie dem immerhin seyn mag, jedenfalls ist es ein sprechendes Bild für unsere ganze vorgetragene Lehre über die Unsterblichkeit der Menschen nach Leib und Seele. Mag beim Tode die verwesliche Last des Stoffes der Erde wieder gegeben werden, der Same

des ewigen Urkeims wird nicht verwesen; — denn dieß wäre die völlige Vernichtung, die hoffentlich die Leser nicht mehr zugeben werden.

Wie aber der Keim der Urform bei der neuen Verwandlung in der Zukunft der Auferstehung wieder Stoffe anziehen wird: ob aus den feineren Elementen oder den gröberen abgelegten organischen Theilen, welche durch die vier Winde auf der ganzen Erde zerstreut seyn mögen, das gehört nicht mehr zu unserer Aufgabe und ist wohl überhaupt nach dem Vorgetragenen eine müßige Frage, sowohl für jene die ohnehin an die Unsterblichkeit nicht glauben, als auch für jene die im Glauben davon überzeugt sind. Denn wie die Verwandlung und das Leben in der neuen Geburt geschehen wird, darüber ist die Andeutung hinlänglich gegeben, das Weitere steht in der Hand des gerechten Richters, der wird einem jeden geben nach dem was er hat.

„Möchte jemand sagen: wie werden die Todten auferstehen und mit welcherlei Leib werden sie kommen? Du Narr! was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn; und was du säest, ist ja nicht der Leib der werden soll, sondern ein bloßes Korn, nämlich Weizen oder der andern eins. Gott aber gibt ihm einen Leib wie er will und einem jeglichen von dem Samen seinen eigenen Leib. Und es sind himmlische Körper und irdische Körper, aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen, und eine andere die irdischen. Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere der Mond, und eine andere die Sterne, denn ein Stern übertrifft den andern an Klarheit. — Welcherlei der Irdische ist, solcherlei sind auch die Irdischen, und welcherlei der Himmlische ist, solcherlei sind auch die Himmlischen, und wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen. Davon sag' ich aber, lieben Brüder, daß Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche. Siehe, ich sag' euch ein Geheimniß: wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden." Paulus 1. Cor. 15, 35. rc.

Mit dieser paulinischen, unsere philosophische Ableitung völlig bestätigenden und ergänzenden Offenbarung beschließe ich die Abhandlung und füge nur noch hinzu: 1) Einige nähere Bestimmungen über manche im Texte vielleicht nicht deutlich genug erörterte Fragen; 2) einige Zusätze geschichtlichen Inhalts.

Nähere Bestimmungen über die Unsterblichkeitsfrage.

Die Hauptfrage: was ist unsterblich? könnte manchem im Vorstehenden zu allgemein gehalten und nicht genug hervorgehoben seyn, da wir die Unvergänglichkeit aller Dinge und sogar der Stoffatome behauptet haben. Unsterblich ist dasjenige Leben, dessen wesentliche Eigenschaften nicht aufhören, und also nach dem Tode nothwendig wieder kommen. Leben im höheren Sinne besitzen die Mineralien nicht, sie sterben also auch nicht; ihre physischen Eigenschaften gehen wohl in Veränderungen, aber in keine Verwandlungen zu höheren Vollkommenheiten ein. Die wesentlichen Eigenschaften des Menschen sind das ideale Vernunftleben und der ihm anerschaffene leibliche Keimstoff, vermöge dessen er sich in der Welt als specifisch Thätiges offenbaren kann, und zu einer überirdischen — göttlichen Vollkommenheit entwickeln soll. Damit scheint mir die menschliche Unsterblichkeit vor allen andern Geschöpfen bezeichnend dargethan zu seyn. Die Leibesglieder sind in ihren Stoffmischungen nicht wesentliche Eigenschaften des Menschen, diese hat er mit den Thieren und zum Theil mit den Pflanzen gemein; sie sind vergänglich und dem Wechsel unterworfen wie alle Organismen, also sterblich. Die ideale Vernunft ist die specifische Lebenskraft auf Erden, welche nur allein der Mensch besitzt und kein anderes Geschöpf. Er ist nur vermöge dieser Eigenschaft allein im Stande sich zu einer göttlichen Vollkommenheit auszubilden, was keine andern Geschöpfe mit ihren specifischen Thätigkeiten können und weil sie dazu die Anlage nicht haben, also auch nicht sollen. Sind die Thiere demnach zu keiner überirdischen Vollkommenheit bestimmt, sondern nur für irdische Zwecke, so können wir den Thieren auch die Unsterblichkeit nicht zuschreiben; denn sie erreichen das Ziel ihrer Bestimmung und Anlage gemäß hier auf Erden. Nur allein des Menschen Anlage und Ziel geht über das Irdische hinaus, daher wartet seiner eine Zukunft des weitern Fortlebens. Dieses Fortleben mit den specifischen Eigenschaften, das seinen Lebensgrund als göttlichen Antheil in sich selber hat und zur göttlichen Vollkommenheit ewig hinstreben soll, behält den Urtypus der Menschenform mittelst unverwüstlichen Keimstoffs; denn mit dem Verluste des specifischen Urtypus der Form, welche nothwendig an den Stoff gebunden ist, müßten die Eigenschaften den specifischen

Charakter verlieren, und der Mensch wäre dann etwas anderes als Mensch, was ein Widerspruch ist. Einen solchen unverweslichen Stoff ahnten die Alchymisten, aber der Stein der Weisen ward ein Stein der Thoren; weil sie ihn ohne die specifischen Eigenschaften suchten, die sie selber nicht hervorbringen konnten; diese hat nur der Schöpfer unablösbar an den Stoff gebunden. Mit Recht spricht Widenmann die Vermuthung aus, „daß nur der menschliche Stoff (Urstoff) unversehrbar" sey. Denn wie in der specifischen Lebensthätigkeit der Seele das Göttliche als Abbild potentialiter enthalten ist, so ist das Materielle als Extract aller Naturreiche im menschlichen Stoffe enthalten, indem immer das je Niedere in das Höhere eingeht, und endlich im Höchsten als Repräsentant des Ganzen enthalten ist. Es ist daher auch in materieller Hinsicht nur der menschliche Keimstoff wahrhaft unsterblich, weil die organischen Individuen der Thiere und Pflanzen keines solchen unverweslichen Stoffes bedürfen, indem sie ja nicht wieder auferstehen und die Keime nur als Samen zur Fortpflanzung der Individuen als Gattungsexponenten in den Geschlechtern niedergelegt werden. Dieß führt uns nun noch zur nähern Werthbestimmung der Individuen.

Ist die Unsterblichkeit der Individuen in der Menschheit zu hoffen, oder ist nicht vielmehr die Unsterblichkeit des Geistes als Gattungsbegriff der Menschheit zu verstehen? Oder kehren nach der Emanationslehre die Individuen nach ihrer Vollendung in das göttliche Wesen, von dem sie als Lichtstrahlen ausgeflossen, wieder zurück? — Auch diese Fragen sind in der vorstehenden Abhandlung hinreichend beantwortet; denn wenn die Individuen nach dem Tode wieder mit dem Göttlichen vereinigt werden, oder wenn die Unsterblichkeit nur in dem Gattungsbegriffe enthalten ist, dann gibt es keine Verwandlung, und ein jeder Mensch hört mit dem Tode auf zu leben, und somit ist auch die Unsterblichkeit aufgehoben. Der Mensch hätte dann nicht einmal die Eigenschaft eines Mineralsalzes, welches aus seiner Auflösung wieder ganz in seinen vorigen Zustand hergestellt werden kann. Der Mensch wäre mit seinen edlen specifischen Eigenschaften ganz ohne Zweck auf der Erde, wenn nicht für sich selbst, weil er als das höchste vollkommenste Geschöpf auch keinem Höhern als Mittel dienen kann; sein Leben mit der Anlage zu einer gar nicht

zu berechnenden Vervollkommnungsfähigkeit wäre das unverständlichste Räthsel des Widerspruchs gegen Ursache und Endzweck. Wenn das Leben keine Bedeutung für das Individuum hat, dann hat das Individuum noch viel weniger einen Werth für das Ganze, welches nur aus den Individuen besteht; das Leben wäre ein wahrhaftes Vexirspiel und eine nutzlose Tantalusqual der Individuen. Wozu dieses Mühen und Streben und Arbeiten, um in das Nichts der ewigen Vergessenheit zu versinken?

Das aus den Individuen bestehende menschliche Gattungsleben hat nicht die Bedeutung der Zweckbestimmung in sich, sondern der Causalbestimmung für die Individuen, von denen ein jedes den Werth der ganzen Gattung in sich trägt und zwar vermöge seines specifischen höhern Vernunftlebens, was bei den Thierindividuen nicht der Fall ist. Das Menschenindividuum vermag allein das idealgöttliche Vernunftleben in sich auszubilden und mit diesem seinem specifischen Charakter zu vervollkommnen; kein Thier vermag als Individuum aus sich etwas zu erzeugen, noch viel weniger den specifischen Gattungscharakter zu verbessern, weder für sich, noch für das Ganze. Das denkende Menscheninvidividuum ist durch sein selbstbewußtes Ich eine abgeschlossene Einheit geworden, in welcher es als Person der objectiven Welt gegenübertritt. Als Ich ist jedes Individuum ein selbständiges Wesen, Gott und der Natur gegenüber, und als Person hat es den Werth der ganzen Gattung; denn durch sein Vernunftbewußtseyn und durch seine freie Willensmacht ist es im Stande die Rolle der ganzen Gattung zu spielen und selbstkräftig zu vollbringen oder zu lassen, was den Gattungscharakter wesentlich auszeichnet. Das Thier repräsentirt nie den vollen Charakter der Gattung, noch viel weniger das ganze Thierreich in den unzähligen Gattungen; es trägt nur den organischen Typus an sich, empfindet und begehrt nur das Einzelne seines sinnlichen Lebenskreises, ist aber nicht im Stande, die Empfindungen und Bewegungen der andern willkürlich nachzubilden, weil ihm die repräsentirende Einheit des persönlichen Ichs fehlt. Der Mensch nimmt in scheidender Erkenntniß das Natürliche und Göttliche in sich auf und bildet es frei nach, darum hat er als Individuum den vollen Werth der ganzen Gattung, welche nur ein Reich auf Erden bildet. Trägt das Individuum den

vollen Charakter und den Werth der Gattung in sich, so muß ihm so gut als der Gattung, ja eigentlich nur ihm als Individuum die Unsterblichkeit zukommen. Nun kommt bei den Menschenindividuen auch noch der qualitative Unterschied insbesondere in Schätzung; — je nachdem das selbstbewußte Ich nach seiner persönlichen Vollkommenheit des Ideallebens den andern gegenübersteht, tragen alle Menschen zwar den gleichen Gattungswerth, aber den ungleichen persönlichen Idealwerth der Vollkommenheit, und je nach diesem Werth wird bei der Auferstehung eine große Verschiedenheit in der Art der Verwandlungen vor sich gehen, und nicht in einer Gleichheit, wie es bei dem Begriff der Gattung der Fall ist, welche wie das Ixionsrad sich immer im Ausgebären und wieder Ansichreißen der Individuen dreht, und dem Saturnus gleich die eigenen Kinder verschlingt.

In der Auferstehung der Individuen mit ihrem specifischen Idealleben des persönlichen Ichs ist nothwendig das Bewußtseyn verbunden; denn wenn das Selbstbewußtseyn fehlt, so fehlt der specifische Charakter der Vernunft, und dann wäre es keine Fortsetzung des eigentlichen Lebens und also auch keine Unsterblichkeit. Das wesentlich mitgebrachte Idealleben wird bei der Auferstehung der bleibende Grund der neuen Fortsetzung seyn; das bloß im niederen Thierisch-Sinnlichen Haftende dürfte wohl, wie schon im Leben, aus der Erinnerung fallen oder nur associationsweise in die Verknüpfung kommen. Der eigentliche rechte und wahre Gattungscharakter wird übrigens erst in den künftigen Verwandlungen recht an das Tageslicht treten, wenn sich das Göttliche wieder über das Natürliche herrschend und leuchtender emporhebt. Schönheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe werden zunehmen für und für in und mit der Kraft Gottes, und da werden die Individuen nach eines jeden Maß wie Sterne glänzen in verschiedenen Lichtern, ein jeder nach seiner Art.

Der Mensch als Individuum ist auch in seiner möglichsten Vollkommenheit und als Abbild des Göttlichen ein Geschöpf, und kann nie den Werth des Göttlichen selbst erreichen; er kann an der göttlichen Vollkommenheit des Ideallebens bis in alle Ewigkeit zunehmen und in der Entwickelung seiner Lebenskräfte in und über die Natur mitherrschen und in Liebe mitgenießen, mit Gottes Weisheit erleuchtet und mit göttlicher Allmacht ge-

stärkt; aber er kann nicht mit Gott Eins werden und nicht in ihm untergehen, so daß er des selbstbewußten persönlichen Ichs verlustig ginge; weil dann eine Haupteigenschaft Gottes, die Liebe, aufgehoben würde, mit der er die unendlichen Individuen zu ihrem eigenen Genusse der Seligkeit erschaffen hat. Gott hätte ja selbst keinen Gegenstand der Liebe, wenn nicht in den Individuen, und er hätte nur einen unvollständigen Gegenstand, wenn nicht in der unendlichen Zahl der seine Vollkommenheit anstrebenden Individuen. —

Würde das gleichsam instinctive Gefühl den Menschen treiben, würde die nie schweigende innere Stimme ihn mahnen, könnte jenes unvertilgbare Sehnen nach einem höhern Genuß, als ihn das Irdische beut, in ihm seyn, wenn er nicht einen möglichen besseren Zustand ahnete, als ihn ein Sterblicher im Leben erreicht? Und was verscheucht den Ueberdruß am Vergänglichen; was macht das Thun und Leiden erträglicher als die Glaubensstimme an das geoffenbarte Wort „von dem Reiche Gottes in der Kraft und Herrlichkeit, das denen ein Schild und eine Leuchte ist, die ihm trauen, und das ihnen verheißet das ewige Leben?"

Nur der Blödsinnige und der Wahn der falschen Weisheit kann das Ende des Lebens in dem Diesseits sehen, und in lässiger Trägheit dem Ende seiner Tage zueilen. Das einfache Gemüth mit dem unverbildeten Verstande macht sich andere Vorstellungen, und ergreift mit Freuden die seinem Geiste angemessene Lehre der Wahrheit von dem Worte des Lebens. Der Zweifler und der im sinnlichen Schlamme versunkene Tages-Mensch mag meinen und vorgeben, daß nach dem Tode von selbst kommen werde das Unvermeidliche. Das wahrhaft fromme Gemüth, der ächt aufgeklärte und durch die göttliche Weisheit Christi aufgeklärte Verstand weiß daß er schon jetzt in der Ewigkeit ist, und daß er bei Tage wirken muß, ehe die Nacht kommt, wo niemand wirken kann!

Ein jeder Mensch baut sich seinen Himmel oder seine Hölle im Leben selber, er trägt sie zum Theil schon in sich mit dem Schlüssel in der eigenen Hand zum beliebigen Aufsperren. Darin liegt gerade der trostreiche und triftigste Beweis der wirklichen Vervollkommnungsfähigkeit und Bestimmung, daß jeder Mensch also-

gleich in sich selber die Probe machen kann zur Wiedergeburt und Erweckung seines geistigen Lebens und zum Fortschritt in der Wahrheit und Liebe, in der Schönheit und Gerechtigkeit, womit allein der göttliche Friede auch sogleich wiederkehrt und die Seligkeit zunimmt von Tag zu Tag.

Soll denn auf dieser Erde überhaupt das Ziel der Bestimmung je zu erreichen seyn, und schreitet das ganze Geschlecht wirklich fort in seiner Vervollkommnung? Dieß sind so überaus wichtige Fragen, die zu weit über unsern Vorwurf hinausliegen, und trotz ihres großen Interesses hier nicht mehr beantwortet werden können. Es mag jedoch noch angedeutet werden, was aus dem Verständniß des Vorigen von selbst erfolgt: daß rücksichtlich der ersten Frage die Erde in ihrem gegenwärtigen Zustande kaum der Boden ist, auf dem das endliche Ziel der Menschheitsbestimmung abgesteckt ist. Für die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit der Menschheit ist die heutige Erde nicht eingerichtet, sie müßte denn in einen neuen Garten Gottes umgewandelt werden, in dem kein Verbanntes mehr ist, wo das Wasser in andere Ströme des Lebens, und das Holz in andere Blätter und Früchte ausgehen müßte. Oder soll nach einigen Denkern mit der Veredlung des Menschen auch die Natur wieder paradiesisch sich verwandeln und in eine höhere Ordnung aus Verwirrung und Tod hervorgehen, und in eine uns jetzt noch unsichtbare Welt aufsteigen? Zwar für das einzelne Individuum ist auch diese Zeit und jeder Ort geschickt, daß er auswirke sein inneres Leben, so viel er für jetzt des Guten zu schaffen vermag; „denn vor dem Herrn ist ein Tag wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag.“ Du kannst an einem Tage da oder dort dich umwandeln, und kannst in tausend Jahren um keinen Schritt weiter kommen. — Die Erde als endliches Naturindividuum geht aber selbst ihrem Endziel entgegen, und sie wird nach dem vorgezeichneten Laufe der Gestirne einst in die Sonne stürzen und mit ihr sich vereinigen. „Es wird des Herrn Tag kommen als ein Dieb in der Nacht, in welchem die Himmel zergehen werden mit großem Krachen, die Elemente aber werden vor Hitze zerschmelzen, und die Erde mit ihren Werken darinnen wird verbrennen.“ Petrus 3, 10.

Auf die zweite Frage können wir bestimmter antworten: das Menschengeschlecht schreitet wirklich fort in seiner Vervollkommnung, obgleich die Schritte so langsam geschehen und so kurz gemacht werden, daß das von ferne darauf Hinsehen Zweifel erregt, ob wirklich Fortschritte und nicht vielmehr Rückschritte geschehen. Nehmen wir die Erdoberfläche im Ganzen, so ist die Verbreitung der Civilisation unter den zerstreuten Völkern unstreitig um ein sehr Bedeutendes gestiegen, nicht nur seit der ersten Bekanntschaft mit der Völkergeschichte vor Jahrtausenden, sondern auch seit Jahrhunderten. Es gibt zwar große Länderstrecken, wohin das Licht der Aufklärung noch nicht gedrungen ist, andere, wo es stehen bleibt und sogar wieder verdunkelt wurde; allein es gibt gewisse Centralpunkte wie des Lebensbodens auf der Erde überhaupt, so auch für die Cultur des Geistes und seiner möglichen Verbreitung, worüber ich eine tiefere bisher nicht gangbare Begründung in meinem Werke: „der Geist des Menschen in der Natur" niedergelegt habe. Ein solcher Centralpunkt ist gegenwärtig Europa und wird es auch noch eine Zeitlang bleiben, bis er sich in Nordamerika nach einem größeren Gesichtspunkte ausbilden wird. Vergleichen wir im allgemeinen den Culturzustand der Gegenwart rückgängig mit der Vergangenheit, so steht schon die Oekonomie und Sicherheit des Lebens auf einer bedeutend höheren Stufe; man ist weit mehr Herr über die Naturgewalten, die man nicht nur für die nächsten Lebenszwecke des Unterhalts, des geselligen Verkehrs und des Vergnügens zu meistern, sondern auch für die höhere Kunst und Wissenschaft zu benutzen versteht. Was haben nicht die technischen Künste durch die Aufklärung der Naturwissenschaften für Fortschritte gemacht? Daß damit die höhere ideale Ausbildung nicht stehen geblieben ist, liegt am Tage. Welchen Umfang haben jetzt alle Zweige der Wissenschaften gegen die frühern Zeiten, und die Kunst des Schönen, wie viel weiter hat sie nicht die glänzenden Erzeugnisse der unerschöpflichen Phantasie verbreitet in der Baukunst, in der Bildhauerei, Malerei und Musik! Und wie viel erhabener steht nicht jetzt die Gerechtigkeitspflege gegen jede frühere Zeit; und endlich wann war das Streben und Streiten in Religionsangelegenheiten allgemeiner und eifriger verbreitet unter allen Ständen und Völkern als jetzt?

Aber gehen wir tiefer ein und sehen wir auf das Einzelne, dann würden wir die Antwort schuldig bleiben müssen auf die Frage: wie spät ist es im Reiche Gottes? Wie weit ist die Veredlung im Ganzen fortgeschritten, und welche Strecke des Weges hat die Menschheit noch vor sich bis zu einer allgemeinen Vollkommenheit des Friedens und der Liebe?! Zwar sehen wir jetzt einem raschern Fortschritt entgegen durch ein überall reges geselliges Zusammenwirken zur Unterstützung der Armen und Kranken; zur Verbreitung des Elementarunterrichts durch Schulen; zur Bekehrung der Heiden; zur Verminderung der Kriege aus kleinen Ursachen; aber mit der wahren Veredlung der idealen Vernunft steht es noch so schlecht, daß mit Ausnahme von Einzelnen die Aussicht auf eine auch nur erkleckliche Zukunft sich völlig in Nebel verliert, so daß der Tod dem weiter Strebenden wirklich als eine Wohlthat erscheint, um sich anderweitig im großen Reiche Gottes mit freieren Flügeln zu lichteren Höhen zu erheben.

Blicken wir noch einmal zurück auf die oben bezeichneten idealen Eigenschaften des Göttlichen in der Vernunft des Menschen, welche seiner Anlage gemäß zu einem endlichen Ziel entwickelt werden sollen.

Wie steht es mit der Wahrheit in der Wissenschaft? Man fragt noch zu häufig wie der für das Göttliche beschränkte Pilatus, was ist Wahrheit? Ja sogar die Lenker der Staaten halten das Wissen für gefährlich, und glauben durch Verbannen der Wissenschaft sich um so sicherer auf ihrem Posten zu erhalten!

Wo ist die Harmonie des Schönen in der Kunst? Hat die Phantasie die Mittel und Wege erkannt, den Geist des Menschen an die höhern Ideale zu gewöhnen und mit Vorbildern zu ergötzen, die ihn aus der Gemeinheit des Alltagslebens erheben, aus der Verzerrung des Bizarren und der Verführung befreien?

Wie fest steht der Balken, auf dem die Wage der Gerechtigkeit hängt? Wird mit gleichem Maße gemessen den Großen und den Kleinen, den Reichen und den Armen? Stehen Gesetze und Pflichten, Freiheiten und Rechte im Gleichgewicht für das Thun und Lassen in der Gesellschaft?

Und die Religion, hat sie ihre Wurzeln in der Tiefe des Gemüths geschlagen, daß sie in der wahren Nächstenliebe das Göttliche erreicht? Steht sie im Bunde mit der Wahrheit im Wissen, mit der Schönheit der Sitten, mit der Gerechtigkeit der Handlungen? Oder ist sie nicht noch weit von dem allem entfernt, vielmehr ein äußeres Machwerk des Egoismus, der Heuchelei, des Mechanismus?

Geschichtliche Zusätze.

Unter allen Völkern der Erde gab es immerdar, wenn nicht allgemein, wenigstens einzelne, welche die Fortdauer des Lebens nach dem Tode behaupteten, nur aber über die Art dieser Fortdauer waren die Meinungen verschieden. Die ältesten Völker, die Inder und Aegyptier nahmen, wie wir im ersten Theile gesehen, eine Art Seelenwanderung an — als einen Läuterungsproceß durch Thiere, bis sie nach erlittener Strafreinigung vollkommener wieder in Menschenleiber auf die Erde zurückkehren. Die Juden und Griechen glaubten im allgemeinen an keine Auferstehung, höchstens hielt man dafür, daß die Seelen der Abgeschiedenen im Hades — Scheol der Juden — in einer Art Nebelreich als Schatten fortbestehen. Indessen auch unter diesen Völkern verkündeten Einzelne die Fortdauer der Persönlichkeit, und das Alte Testament gibt darüber mehrfache Zeugnisse. Hiob (19, 28.) redet vom Troste in seinem Elend: „Ach, daß meine Reden geschrieben würden, in einem Buch gestellet, mit einem eisernen Griffel auf Blei, und zum ewigen Gedächtniß in einen Fels gehauen würden! Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebt und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken, und werde hernach mit dieser meiner Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleische Gott sehen; denselben werde ich mir ansehen, und meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder."

Daniel 12, 2: „Viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen; etliche zum ewigen Leben, etliche zur ewigen Schmach und Schande. Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich. Du aber gehe hin bis ans Ende der Erde und ruhe, daß du dein Theil bekommst."

Dem Ezechiel wird in einem Gesichte gezeigt (Cap. 37, 5—10.):

„So spricht der Herr von diesen Gebeinen: Siehe, ich will einen Odem in euch bringen, daß ihr sollt lebendig werden; ich will euch Adern geben, und Fleisch wachsen lassen und mit Haut überziehen; und ich will euch Odem geben, daß ihr wieder lebendig werdet. Und ich weissagte, wie mir befohlen war; und siehe, es regte sich, und die Gebeine kamen wieder zusammen, und wurden mit Adern und Fleisch überzogen; und der Herr befahl mir, zu weissagen; du Menschenkind sprich zum Winde: Komm her aus den vier Winden und blase diese Getödteten an, daß sie wieder lebendig werden! Da kam Odem in sie, und wurden wieder lebendig, und es war ein sehr großes Heer."

Das Neue Testament beruht wesentlich auf der Lehre Christi von der Auferstehung und von dem Worte des Lebens in der Wiedergeburt des Geistes. „Ich bin das Leben und die Wahrheit, und wer an mich glaubet, wird leben, ob er gleich stirbt." „Du hast Worte des ewigen Lebens." Petrus ꝛc. — Christus selber sagte seine Auferstehung am dritten Tage vorher. Durch diese Auferstehung ohne Verwesung des Leibes in einer völligen Umwandelung des Irdischen in das Himmlische wurde er der Fürst des Lebens, der Erlöser von der Sünde und vom Tode, und durch das Anziehen der reinen göttlichen Eigenschaften für alle Nachfolger der Vermittler mit dem Vater. In dieser Reinheit mit der Macht Gottes konnte er zu Lazarus, der schon vier Tage im Grabe lag, und stank, sagen: „Lazarus komm heraus," und ebenso konnte er sagen zu denen, die an ihn glauben wie Martha, daß er der Sohn Gottes sey: „Euere Sünden sind euch vergeben, aber sündiget hinfort nicht mehr," kehre nicht wieder um in die alte Geburt der irdischen Sinnlichkeiten. Das Wesentliche der christlichen Auferstehungslehre ist aus dem höchst merkwürdigen Briefe Pauli an die Corinther bereits mitgetheilt, und im Zusammenhange mit den Erzählungen und Verkündigungen der Evangelisten und Apostel ist wohl alles gesagt, was der Mensch auf seinem jetzigen Standpunkte der Entwickelung nöthig hat und zu fassen vermag. Fürs erste nämlich sind alle Menschen berufen, Juden und Heiden, wenn sie nur dem Worte der Verheißung glauben; aber daß nur wenige auserwählt sind, kommt eben nur von den wenigen Wiedergeborenen her. In der Fülle der Zeit werden aber alle unter einem Hirten zu einer Heerde versammelt werden; dieß

stimmt ganz zu unserer Theorie der fortschreitenden Entwickelung des Menschengeschlechts. Daß der Himmel als Aufenthaltsort der Seligen nicht gar so weit über alle Welt hinaus liegt, scheint damit angedeutet, daß Gott zwar im Himmel seinen Stuhl hat, aber auf der Erde seinen Fußschemel, wohin der Herr wieder kommen wird, Gericht zu halten: „er bleibt aber Herr im Himmel und auf Erden." „Er sieht auch auf das Niedrige auf Erden." „Durch ihn werden auch alle Dinge zusammen erfasset im Himmel und auf Erden." „Aber die Erde wird vergehen und die Himmel, aber die Worte des Lebens werden nie vergehen in alle Ewigkeit." „Hebet eure Augen auf gen Himmel, und schauet unten auf die Erde; denn der Himmel wird wie ein Rauch vergehen, und die Erde wie ein Kleid veralten." Esai. 51, 6. „Es wird aber geben einen neuen Himmel und eine neue Erde." Auch die Fragen, wann und wie werden die Todten auferstehen, wieder auf der Erde, oder anderswo? scheinen deutlich beantwortet, wenn man nur den Schlüssel zum Verständniß findet. Wenn es da heißt: „er wird kommen zu richten die Lebendigen und die Todten," so sind es die im Geiste Wiedergebornen und die noch in der Geburt des Todes Steckenden. Unter den Todten werden auch die Heiden verstanden im Gegensatze der Auserwählten — Juden, „zum Gerichte werden einst alle Menschen gerufen werden;" denn wir müssen alle offenbaret werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfahe, nach dem er gehandelt bei Leibes Leben, es sey gut oder böse." 2. Cor. 5, 10. Und Johannes sah „groß und klein, wie sie aus ihren Gräbern und aus der Verwesung der Leiber hervorgehen, und mit den annoch Lebenden sich vor den Richterstuhl stelleten." Offenb. 20, 12. Wenn es ferner heißt: „die Ungläubigen sind todt bis zum Tage der Auferstehung," oder die Todten die da schlafen bis zum Tage des Gerichts; die Gläubigen werden mit verklärten Leibern auferstehen, um einzugehen mit dem Herrn in das ewige Leben," so ist da überall die Unverweslichkeit des Stoffes angegeben, nur daß die Todten schlafen, wie im Lebensschlafe, wo sie auch schon geistig todt waren, bis sie geweckt werden; sie sterben todt und stehen als Todte auf, und werden als Todte ausgeschieden; während die Lebendigen des Geistes mit verklärten Leibern auferstehen und zum Leben in neuen Verwandlungen eingehen. Immer ist nur

von der Erde die Rede und von dem Wiederkommen auf die Erde, und von keinen andern Himmelskörpern, bis einst ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen wird. Auch darin scheint kein Widerspruch zu seyn, wenn es heißt: „die da schlafen in den Gräbern bis zum Gerichte; oder deren Gebeine zerstreut sind in alle vier Winde, und wieder gesammelt werden;" und diesem entgegen heißt es bei dem Schächer am Kreuze: „heute wirst du bei mir im Paradiese seyn." Welcherlei Samen du säest, ein solcher wird wieder aufgehen. Bei den todten Schläfern findet der Keimstoff keine Gelegenheit zum Aufgehen, er wartet wie das Korn in dem Sarge der ägyptischen Mumie, bis da die Posaune schallen wird an allen vier Enden. Der Keim der Todten kann aus sich selber nicht wieder aufgehen; denn die Urzeit der durch das Schöpfungswort gebärenden Erde ist für immer vorüber; aus den Geschlechtern kann derselbe Samenkeim nur einmal aufgehen; ohne das lebendige göttliche Lebensprincip, das im todten Leibe schläft, bleibt der Keim in der Erde, und wartet bis ihm der Ruf: erwachet! — des göttlichen Wortes als Posaune erschallet. Der in Gott wiedergeborne Schächer hingegen kann mit seinem lebensfrischen Keimstoff ein unverwesliches Kleid anziehen, oder wie Paulus sagt: „wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden, und dasselbige plötzlich in einem Augenblicke. Gott gibt ihm einen Leib wie er will und einem jeden von dem Samen seinen eigenen Leib."

Nach der Mythologie der Griechen wird vom Fortleben nur als von einer Art Schatten des Lebens gesprochen, und man stellte sich den Ort des Aufenthalts — das Todtenreich — als die Unterwelt — Tartarus vor, aus welcher nachher die Hölle entstand, in welcher die Verdammten, im Gegensatze der Seligen im ätherischen Himmelsraum, ihren Ort haben. Die Heroen und Wohlthäter verewigten sie durch Erhebung in den Stand der Götter, die in den höchsten ätherischen Räumen der Erde — jedoch im Olymp — ihre himmlischen Wohnungen hatten. »O sanctas gentes quibus haec nascuntur in hortis numina.« Reinere Anschauungen über die Unsterblichkeit sprachen unter den Griechen zuerst Sokrates und Plato aus — (Phädon). Plato nahm eine öftere Wiederkehr auf der Erde an, so daß die geistige Entwickelung eine Art Wiedererinnerung ist. Sie erkannten das göttliche, nicht untergehende

Princip im menschlichen Geiste, auf dessen Grundlage später die Neuplatoniker ihre zum Theil schwärmerischen Lehren der Emanation und Wiederumkehr in das Göttliche aufbauten. Unter den Römern haben besonders Seneca und Cicero sehr geläuterte Ansichten von der Unsterblichkeit, jedoch mehr im Sinne der späteren Neuplatoniker, des Posidonius, und Porphyrius. »Animus vero divina origine haustus, cui nec senectus ulla, nec mors, onerosi corporis vinculis exsolutus, ad sedes suas et cognata sidera recurret.« Seneca. Darin spricht er den göttlichen Ursprung aus, und durch das »cognata sidera« ist offenbar der den verstorbenen Seelen angemessene Himmelskörper verstanden. Cicero hatte so erhabene Ansichten von der Fortdauer des menschlichen Lebens, daß es der Mühe werth ist einiges davon anzuführen; kaum möchte die gewöhnliche Ansicht von heute eine verschiedene seyn. Cicero spricht von dem göttlichen Antheil des menschlichen Geistes; »animos hominum esse divinos, iisque, cum e corpore excessissent, reditum in coelum patere, optimoque et justissimo cuique expeditissimum,« also den Besseren kommen bessere Wohnungen zu. Dann heißt es: beim Tode werden nur die Fesseln des freien Geistes abgelegt. »Id si ita est, ut optimi cuiusque animus in morte facillime evolet, tamquam e custodia, vinculisque corporis.« Auch einen Unterschied gibt er an von den Guten und Bösen, von denen jene in die Oberwelt, diese in die Unterwelt kommen. »Ut ex tam alta dignitatis gradu ad superos videatur deos potius, quam ad inferos pervenisse.« Keineswegs könne er aber an ein Aufhören des geistigen Lebens mit dem Tode des Leibes glauben. »Neque enim assentior iis, qui hoc nuper disserere coeperunt, cum corporibus simul animos interire, atque omnia morte deleri.« Cic. ad Lael. Sehr merkwürdig läßt er eine dem irdischen Leben entsprechende Entwickelung nach dem Tode zu, und sagt: »Nam qui in compedibus corporis semper fuerunt, etiam cum soluti sunt, tardius ingrediuntur, ut ii qui ferro vincti multos annos fuerunt.« Tuscul. disp. Aus göttlichem Stamme ist der Mensch allein ein vernünftiges Wesen, und weiß allein von Gott, — de legibus —, und weiß das Schlechte vom Guten zu unterscheiden, Consolationes. Wenn Cicero ferner sich sehnt nach dem Göttlichen, um sich mit demselben auf ewig zu vereinigen, so bleibt wohl nicht viel übrig, was etwa jeder fromme Mensch nicht

heute noch wünscht. — Bekannt ist die Annahme der katholischen Kirche gegen die Annahme eines Seelenschlafes: daß die Seelen der Verstorbenen erst eine Art Strafe und Reinigung im Fegfeuer erleiden, bevor sie in den Himmel aufgenommen werden. Hiemit ist der schöne Gedanke eines bewußten Fortlebens für alle verbunden, welche nicht ihrer Todsünden halber zur ewigen Verdammniß gerichtet werden.

Die späteren Vertheidiger der Unsterblichkeit gingen entweder mehr von der naturphilosophischen Seite oder von christlich theologischen Ansichten aus. Engländer und Deutsche haben mehrere Schriften darüber verfaßt, erstere vorzüglich über natürliche Theologie z. B. S. Clarke on the being and attributs of God. Jakson on Matter and Mind. Warburton's divine legation. Drew's essays on the immortality of the soul; Ramsay's principles etc. Von den Deutschen haben wir das Meiste und Beste zusammengetragen von C. H. Weise, philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, Dresden 1834. Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit und Auferstehung, 3 Bde. Leipzig. 1794—99.

Beckers Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte, über den Zustand der Seele nach dem Tode, Augsb. 1835. J. H. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, 1834.

Die pantheistische Richtung der Hegel'schen Schule und der Identitätsphilosophie hebt die Fortdauer des Individuums auf, und läßt nur die Rückkehr des Geistes in das Allgemeine zu. Der Geist soll verschwinden und wieder untergehen wie er aus dem Allgemeinen hervorgegangen ist. Siehe Fr. Richters Lehre von den letzten Dingen. Göschel sucht indessen die Hegel'sche Philosophie gegen diesen Vorwurf zu vertheidigen in der Schrift: Von den Beweisen für die Unsterblichkeit im Lichte der speculativen Philosophie, Berlin 1835.

Sehr interessant handelt Fr. Ch. Oettinger von der Unsterblichkeit der Seele in dem biblischen Wörterbuche, wovon hier einiges ausgehoben wird. Auf die Lehre Pauli an die Corinther setzt er Folgendes hinzu: „Wer da fraget, der solle die Samen betrachten; diese werden gesäet und gehen lebendig wieder auf, wie sie zuvor lebten; das Sterben ist nur eine Abscheidung der Dinge, die das

Leben verdecken, ein Ablegen der groben Hülse, während das treibende, lebende Wesen allezeit bleibt.

Das ist es was die Stäublein in die Form, die Blume in die Figur bringt. Das kann ich aus einem chemischen Experiment mit Melissenöl erweisen; die irdische Hülse bleibt in der Retorte, das bildende Oel geht als ein Geist über mit völliger Form ohne Materie."

Die Form ist doch in der Materie des Oels. Das Experiment beschreibt Oettinger in seiner Philosophie der Alten folgendermaßen: „Als ich noch Pfarrer in Walddorf bei Tübingen war, schenkte man mir zur Herbstzeit eine große Menge Melissen. Ich legte sie auf den obern Boden in den Schatten unter das Dach, wo sie im Winter über liegen blieben. Im Sommer kam mich die Neugierde an, als sie ganz dürre waren, sie zu zerhacken und in einer Retorte mit Wasser zu begießen. Das Wasser war so viel, daß sich damit ein Teig bildete. Ich destillirte in eine große Vorlage hinüber; zuletzt kam mit gleichem Feuer, womit ich das Wasser getrieben, das gelbe Oel der Melissen und schwamm oben auf dem Wasser in Form der Melissenblätter so schön, daß ich alle Linien der Blätter aufs deutlichste wahrgenommen und meiner Frau es lange vorgezeigt. Das Oel präsentirte sehr viele Melissenblätter ohne Confusion, aber nicht grün, sondern gelb. Daraus fand ich in der That, was Boerhave auf eine andere Art laborirt mit dem oleo primi generis in den Pflanzen. In diesem habe ich gesehen die bildende wachsthümliche Kraft dieses Oels, welche ohne Zweifel das Gewächs der ganzen Pflanze regiert und die eigentliche Natur der Pflanze in sich enthielt, daß also leicht zu schließen, wie die regeneratio plantarum aus der Asche durch einen solchen ölichten, aber universelleren Geist zu Stande zu bringen sey." Hierauf setzt er noch hinzu: „Der Leib ist zweierlei, die grobe Hülse und der Stoff zum geistlichen Leibe. Letzterer ist schon in dem bildenden Lebensgeist und nimmt die bleibenden Stäublein, wenn er in die Erde gesäet wird. Der geistliche subtile Leib ist im Natürlichen verborgen, aber er kommt nicht ohne Gottes Auferstehungskraft hervor; davon wissen wir aber sehr wenig, wir bleiben stehen bei der Wirkung, damit sich Christus kann alle Dinge unterthänig machen. Wir sehen nicht in die Auferstehungskraft Gottes hinein, sondern müssen diese mit stiller

Ehrfurcht verehren, bis Gott in fernern Zeiten das Verborgene der Geschöpfe herauskehrt." Hiob 19, 25. —

Es gab Vertheidiger der Lehre, welche behauptet, daß in dem ewigen Leben des Menschen derselbe zu seiner Vervollkommnung von Stern zu Stern übergeht; Swedenborg machte schon während seines irdischen Aufenthalts solche Reisen in die Sterne und erzählt, wie er überall bekannte Namen von berühmten Männern als Cicero, Plato rc. dort getroffen und mit ihnen sich unterhalten habe.

Eine der originellsten Ansichten sprach Lessing in seiner Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts aus. Er nimmt die fortwährende Entwickelung des unsterblichen Menschengeistes an, wozu er denselben periodenweis wieder kommen läßt um an der fortschreitenden Veredlung der Menschheit auf der Erde Antheil zu nehmen. Er stellt auch die Offenbarung als eine stufenweis fortschreitende Erziehung der Menschheit durch die mittelbare Einwirkung Gottes dar, so daß dem Fassungsvermögen einer jeden Zeit die passenden Aufschlüsse gegeben und die neuen Richtungen angewiesen werden. Christus ist nach ihm der erste zuverlässige Lehrer der Unsterblichkeit, mit welcher die Lebensaufgabe für die Ewigkeit erkannt wird, und für die jeder Einzelne bestimmt ist. Er nimmt an, daß in bestimmten Weltaltern die Alter des Menschen gleichsam nachgebildet werden, so daß wir jetzt etwa in das Weltalter des Mannes eingetreten einem dritten entgegengehen. Das Wiederkommen geschieht nicht so rasch, wie sichs die Schwärmer einbilden; wozu die Natur Jahrtausende braucht, das kann auch beim Menschen nicht in einem Augenblicke reifen. „Gehe deinen unmerklichen Schritt, sagt er, ewige Vorsehung, nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte zurückzugehen scheinen; du hast auf deinem Weg so viel mitzunehmen, so viel mit einem Schritt zu thun, und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große, langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere, schnellere Räder in Bewegung gesetzt wird? Nicht anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch, der früher, der später, erst durchlaufen haben — in einem und demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in

eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen seyn? Das wohl nicht, aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen seyn? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel? Warum könnte auch ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommnung gethan haben, welche bloß zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können? Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun uns die Aussicht auf ewige Belohnung so mächtig hilft? Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wieder zu kommen etwa nicht lohnte? oder weil ich es vergesse, daß ich schon da gewesen bin? Wohl mir daß ich es vergesse! Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des Gegenwärtigen zu machen erlauben; und was ich für jetzt vergessen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen? Oder weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? Und was habe ich denn zu versäumen?“ Lessing hat also die Ansicht aufgefaßt, daß sich die Gattung und das Individuum für ihre beiderseitige Vollendung gegenseitig bedingen.

Nodier lehrt eine Auferstehung des Menschengeschlechts in der Art, daß erst ein sechster Schöpfungstag noch bevorsteht, an welchem dann ein neues Geschlecht von einer viel größern Vollkommenheit das Wesen der Dinge beschließt. Denn hier kommt der Mensch mit seinen Gedanken nie zum Ziel.

Zu den neuesten Schriften gehören Droßbach, Wiedergeburt oder die Lösung der Unsterblichkeitsfrage auf empirischem Wege nach den bekannten Naturgesetzen, Olmütz 1849, und Dr. Gustav Widenmann, Gedanken über die Unsterblichkeit als Wiederholung des Erdenlebens, gekrönte Preisschrift, Wien 1851. — Droßbach behandelt die Frage vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus, und erörtert die Gründe für die physische Möglichkeit und Nothwendigkeit des Wiederauflebens. Er scheint aber sehr materialistisch zu Werk zu gehen; denn ihm ist die Materie wahrnehmbar und wahrnehmend: „sie nimmt wahr und wird wahrgenommen, und Bewußtseyn ist der höchste Grad der Wahrnehmung.“

Leben und Tod sind als Gegensätze Verbindung und Auflösung, die zwei wesentlichen Theile des ewigen Lebens oder der Unsterblichkeit. Alles ist denselben unterworfen, aber die einen Naturgebilde werden diesen ewigen Wechsel gewahr, die andern nicht. Nach D. erscheint der früher dagewesene Mensch an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zeiten, und zwar in verschiedener Vollkommenheit der Verstandesanlagen. Die Erinnerung an erlebte Schicksale kann er behalten, sie kann ihm aber auch eine Zeit ausbleiben. „Das nicht metallische Eisen kann in Verhältnisse gebracht werden, daß es wieder metallisch ist. Der erinnerungsfähige Körper macht keine Ausnahme von den Gesetzen, denen alle Körper unterworfen sind.“ Nach Droßbach werden die gleichartigen Keime, die er Centralatome nennt, aus der Erde gezogen und durch Zeugung und Geburt zu entsprechenden organischen Gebilden entwickelt. Im Tod werden die Keime aus den Verbindungen wieder der Erde zurückgegeben. Die Keime der Körper sind für einen jeden Himmelskörper beschränkt, aber nach der Größe der Weltkörper verschieden. Bis zum Wiederaufleben menschlicher Individuen läßt D. viele Jahrtausende verlaufen. Herr Widenmann vereiniget in seiner trefflichen Schrift Lessings Grundansichten mit der Lehre des Christenthums, und läßt dabei die naturwissenschaftliche Seite in ihrer vollen Geltung. „Ich halte die Lehre des Christenthums in ihrer Ergänzung durch die Anschauung Lessings für die richtige, und will dieselbe gegenüber von Herrn Droßbach begründen, indem ich aus der Naturwissenschaft und Anthropologie nachzuweisen hoffe, daß die lebenden Wesen und der Mensch als Doppelwesen aufzufassen sind, was man bis jetzt freilich meist mit falschen Nebenbegriffen durch den Unterschied von Leib und Seele bezeichnet hat.“ W. unterscheidet dann die Grundbestandtheile des Lebens als Gattungs- und Individualwesen, welches das allen Gemeinsame der Gattung an sich hat, aber seine bestimmte Welt als Einzelnwesen bildet, an welchem Leib und Seele, die beiden Pole dieses Lebens, ihrem Grunde und ihrer Bestimmung nach untrennbar ein ewiges Leben haben, so daß das Natürliche die mittelbare Unterlage des göttlichen Princips im Geiste ist. Der Leib ist nach der Bibel unverweslich, und es wird dargethan, daß nur der menschliche Stoff eigentlich unversehrbar sey, nicht nur in der Gattung,

sondern auch in der Individualkraft des selbstbewußten Ichs. Die wahre Gestalt und Beschaffenheit des menschlichen Stoffes ist unkenntlich gemacht durch den praktischen Zustand des Lebens, womit auch das Auge der forschenden Wissenschaft verdunkelt ist; die wesentlichen Theile des Stoffes können nicht untergehen. Die unversehrbaren Elemente kommen in irgendeiner Weise wieder zum Vorschein, und da sind mehrere Möglichkeiten zu denken. „Will man vor Ende der laufenden Planetengeschichte, abgesehen von der Wiederbelebung der Stoffe, ein Wiederkommen annehmen, wie die heilige Schrift zum tausendjährigen Reich, oder wie Lessing den Menschen wiederholt an der Planetengeschichte theilnehmen läßt, so bleibt nur eine zweite Möglichkeit, daß, analog dem Wiederauftreten thierischer Individualitäten, die in Gott ruhende menschliche Individualkraft in spätern Zeiten sich mit lebendem menschlichen Gattungsstoff anderer Individuen verbindet, d. h. von andern Eltern vielleicht in einem andern Volke oder Erdtheil in dieß Erdenleben wieder hereingeboren wird." Ich muß gestehen, daß mir der Begriff dieser Vermuthungen gänzlich abgeht, und daß es aller gesetzlich bekannten Möglichkeit zu widerstreiten scheint. Fürs erste: thierische Individualitäten kommen wieder? Allerdings, aber nicht Individuen, die schon da gewesen sind; dann wären sie ja unsterblich. Sie können aber nach den oben angegebenen Gründen gar nicht wieder kommen: 1) weil gar kein Beweis eines dauernden Individualkeims irgendwie vorliegt; 2) weil thierische Individuen nur aus dem Keimstoffe der Sameneier der Eltern nur einmal entstehen können, wie ein und dasselbe Weizenkorn in die Erde gelegt zwar mehrere Weizenkörner aus dem Keimstoffe erzeugen, aber nicht wieder selbst als solches in ein anderes übergehen und öfter als solches erscheinen kann; denn der Rest des Weizenkorns stirbt ab und löst sich in die Elemente auf. Dasselbe ist es mit den Thier-Individuen, deren unverweslicher Stoff nur von lebenden Individuen als Samen zu neuen Geschlechtern fortlebt, aber im todten Körper bleibt kein weiterer Keimstoff des Individuums, das nie wieder als solches wiederkommt. Nun wenn auch die aufgelösten Elementartheile der Thier- und Pflanzenkörper als solche in andern lebenden Individuen aufgenommen werden, so gelten sie für diese nur als Nahrungsstoffe, aber unmöglich als Selbstindividuen. Anders ist der Menschenkeim, dieser hat nicht nur die

Eigenschaft als Gattungsstoff fortgepflanzt zu werden, sondern auch noch die unvertilgbare eigene Lebenskraft vermöge seines göttlichen Lebensprincips. Der todte Mensch ist nicht gestorben, er schläft nur wie Lazarus, und kann durch die eigene geistige Wiedergeburt während des Lebens entweder, oder durch das göttliche Wort: „wache auf und komme heraus!" wieder lebendig werden. Vom Wiederhereingeborenwerden kann also nicht die Rede seyn, weder von andern Eltern, noch von einem andern Volke. —

In dieser Beziehung ist zur Bestätigung des Gesagten wohl auch die Antwort Christi an die Pharisäer von Wichtigkeit, daß bei der Auferstehung jedes geschlechtliche Verhältniß ausgeschlossen sey: „In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind gleichwie die Engel Gottes im Himmel."

Schöne Vergleichungen macht W. zwischen dem Schlafwachen des Lebens und dem todten Schlafe; so sagt er u. a.: „Die Individualkraft ist in der Zeit zwischen zwei Erdenleben, wenn sie, getrennt von dem verdunkelten Gattungsstoffe, bloß an dem allgemeinen Urstoffe sich betheiligt, einerseits aus Mangel ihres natürlichen Werkzeuges zur vollen Thätigkeit nicht fähig, wie der Mensch schon im diesseitigen Schlafe; andererseits ist gar wohl denkbar, daß sie in dieser Zwischenzeit sogar ein viel tieferes Schauen und Empfinden hat als in ihrem Erdenleben," wie im magnetischen Hellsehen.

„Wie im Schlafe des Erdenlebens das Vergessen oft sehr heilsam ist von einem Theil des Inhalts des Erlebten, so ist eine solche Zweckmäßigkeit völligen Nichtwissens hinsichtlich der früher durchgemachten Erdenleben anzunehmen, wie Lessing ausspricht. Daß aber trotz dieses Vergessens die Individualkraft bleibt, was sie in der Uebung des früheren Lebens, was sie durch die Läuterung während des Zwischenzustandes gewonnen, hat man einen Grund dieß zu verläugnen?" Widenmann sucht ferner zu beweisen, daß das menschliche Stoffleben noch über das thierische hinausgerückt, aber dermalen bis zur Verwischung dieses Unterschiedes getrübt ist. Endlich versucht er zu zeigen, daß die Menschen-Individuen nicht aufhörende Wesen bilden, und die Wiedergewinnung der ehemaligen Gattungsstoffe sowie der eintretende Rück-

blick am Ende der jetzt laufenden Geschichtsentwickelung folgen werden. „Wie unser individueller Ideenorganismus durch unsere verschiedenen Lebensstufen eine Reihe von Perioden durchläuft, so geht auch die Gesammtheit der verwirklichten Ideen Gottes, der geschaffenen Geister durch den Lauf der Geschichte, und was von jenen gilt, gilt wohl auch von dieser, nur mit dem Unterschiede, daß dort der Menschengeist Wahrheit sucht und die Entwickelung der Gedanken durchmacht um seinetwillen; die Entwickelung der Geschichte aber hat ihren Zweck in den geschaffenen Geistern. Denn Gott braucht nicht erst der Vollkommenheit entgegenzureifen, sondern seine Geschöpfe sind es, welche durch ihn der Vollkommenheit entgegengeführt werden. — Aber nicht bloß das Interesse der wiederkommenden Individuen läßt sich als Grund des Wiederkommens denken, sondern auch das Interesse der andern Menschen; denn es gibt kein Glied, welches nicht ein Interesse für das Ganze hat."

Endlich bespricht er die Frage: ob alle wiederkommen werden? Er meint daß diejenigen, die nur einen bestimmten Schritt gethan haben zu dem großen Ziel, die weitern noch zu machen haben. „Ob aber dann, wann die Entscheidung über alles Bisherige kommt, so daß alle Wesen der vergangenen Planetengeschichte in ihr wahres Verhältniß gerückt werden und alles allen offen wird, was verhüllt war, eine neue Entwickelung beginnt, und welche? wer will das sagen? Wenn alles zusammen da ist, dann sind auch die wieder da, welche nur einmal auf Erden lebten, wie ja Christus den Anbruch dieses Tags als die Zeit seines Wiederkommens bezeichnet."

Endlich mögen auch die Aeußerungen des tiefsinnigen deutschen Philosophen J. Böhme über diesen Gegenstand noch hinzugefügt werden, welcher sich also vernehmen läßt:

„Der Jünger sprach: in welcher Materie oder Gestalt werden unsere Leiber auferstehen? Der Meister sprach: es wird gesäet ein grober und materialer, natürlicher Leib, der ist den äußeren Elementen gleich, in demselben groben Leibe ist die subtile Kraft. Diese gute Kraft des tödtlichen Leibes soll in schöner, durchsichtiger, krystallinischer, materialischer Eigenschaft, in geistigem Fleische und Blute wiederkommen und ewig leben. Wie denn auch die gute Kraft der Erden auch wird krystallinisch

werden, und das göttliche Licht wird in allen Wesen leuchten. Vor das Gericht muß alles und durch das Feuer geschieden werden, beides, die Erde und die Asche des Leibes. Denn wenn Gott die geistige Welt wird noch eins bewegen, so zeucht ein jeder Geist sein geistliches Wesen wieder an sich, der gute Geist und die gute Seele zieht ihr gutes Wesen an sich und ein böser sein böses. Man muß aber nur eine wesentliche, materialische Kraft verstehen, da das Wesen eitel Kraft ist, gleich einer materialischen Tinctur, da die Grobheit vergeht in allen Dingen. — Der Jünger sprach: so werden wir nicht mit den sichtbaren Leibern auferstehen und darinnen ewig leben? Der Meister sprach: wenn die sichtbare Welt vergeht, so vergeht alles das mit, was äußerlich ist gewesen, das aus ihr ist herkommen. Von der Welt bleibt nur die krystallinische Form und Art. Also auch vom Menschen bleibet nur die geistliche Erde, denn der Mensch wird der geistlichen Welt, jetzo noch verborgen, ganz gleich seyn. Also wissen wir von keinem andern Leibe, den wir haben werden, als unseren eigenen Leib, der aus dem alten Leibe als ein Halm aus einem Korne wächset. Einen solchen Leib hatte Adam vor dem Falle, und einen solchen hat uns Christus wieder vom Himmel gebracht und den Samen dazu in unser irdisch Fleisch und Blut gesäet. Also sagen wir euch, daß wir werden einen Leib in Fleisch und Blut haben, einen Leib, als Christus hat, wenn wir aus dem Geist und Wasser neu geboren werden. Nicht grob thierisch Fleisch, als wir im alten Adam hatten, sondern subtiles Fleisch und Blut, das da kann durch Holz und Steine gehen, wie Christus durch verschlossene Thüren zu seinen Jüngern einging. Dieser Leib ist ewig und ist doch Fleisch und Blut, das unsere irdischen Hände betasten, ein Leib, daß die Majestät kann aus ihm leuchten aus der Tinctur und Wasser des ewigen Lebens, darinnen wir als Kinder Gottes aus seinen Essentien herrlich erscheinen werden."

Schluß.

Nehmen wir aus dem eigenen Vortrag und den geschichtlichen Zusätzen die Ergebnisse nun als Folgesätze zusammen, so gelangen wir dadurch zu bestimmteren uns leitenden Begriffen

über die Unsterblichkeit. Wir sind zu einer Reihe von Folgesätzen von der subjectiven geistigen und objectiven natürlichen Seite des Lebens gelangt, welche in Folgendem bestehen:

I. Subjective Seite des Geistes.

1) Das subjective Leben des Menschen hat ein geistiges Princip mit einer unendlichen Entwickelungsfähigkeit seiner Vernunftanlage. Dieser Entwickelungsfähigkeit genügt weder der Raum noch die Zeit dieses Erdenlebens, wenn dazu auch die allergünstigsten Bedingungen gegeben wären.

2) Vermöge seines Vernunftprincips ist der Mensch ein von der Natur abgelöstes, geistiges Ich-Selbst, er ist idealisirende Person. Weder rücksichtlich seines Ursprungs noch des Endziels findet er den Grund und die Schranke im Natürlichen. Das „Animorum nulla in terris origo" des Cicero heißt: Der Mensch ist nicht Natur, er kann sie nicht einmal nachahmen, er kann sie nur idealisiren, zu sich erheben und zu übernatürlichen geistigen Zwecken umwandeln und gebrauchen, um sich selbst zu vervollkommnen durch die Kunst, er kann nicht Natur, er muß ein Gott oder ein Teufel werden. Das „θεῖον γένος ἐστὶ βροτοῖσι" des Pythagoras heißt: Der Mensch ist Fleisch gewordenes Wort Gottes, der Hauch des Schöpfers ist das ursprüngliche Lebensprincip, welches seinen Zweck nur in der Vollkommenheit der göttlichen Ideale findet. Das Göttliche ist aber ewig, und das im persönlichen Ich substantiell gewordene göttliche Lebensprincip kann nicht aufhören wirksam zu seyn, weil es den Grund des Lebens in sich selber hat, wie kein Princip aufhören kann ein Princip zu seyn.

3) Wie der Mensch nicht ein Sohn der Natur ist, sondern ein Sohn Gottes in der Natur, so genügt ihm nichts natürliches, und wenn die ganze Erde mit allen ihren Schätzen sein wäre. Seine Sehn-, Sehen-sucht geht über das Natürliche hinaus nach dem Göttlichen, der Geist strebt auf der Erde immer nach dem Himmel der Ideale; er will ewig weiter, fort — und kann die Erde nicht lassen, nicht weil sie ihm als solche genügt, sondern weil er ewig in ihr das Verborgene sucht. In dir selber liegt der Schatz vergraben, draußen sucht ihn der Thor.

Siehe — sehne dich — nach dem Göttlichen, du wirst es finden wenn du willst, heute hier, oder morgen dort!

4) Der Mensch ist als persönliches selbstbewußtes Ich der Gott der Erde*), alles bezieht sich auf ihn und er bezieht sich auf alles. Er ist ein lebendiges Individuum — für sich geworden, — als solches ist er die Resonanz der Natur und des Geistes; jene vergeistiget sich in der Sprache des Menschen, und dieser spricht sein Inneres aus. Denn wie in der Sprache der Mensch erscheint als ein überirdischer Geist — aber wie er ist —, so vereiniget sich in der Sprache der Raum und die Zeit des Erdenlebens. Schon hiedurch zeigt sich der Mensch als ein Mitglied der Ewigkeit; er lebt mit dem ersten und entferntesten Menschen und wirkt auf die Entfernung und die Zukunft. Als ein Mikrokosmos ist der Mensch also im Rapport mit der ganzen Natur und mit Gott, wie mit den Lebenden und den Todten. Sowohl die natürlichen Stoffbeziehungen als die göttlichen Geistesbeziehungen können nie ganz aufhören; wie aber der Stoff nie Geist und der Geist nie Stoff werden kann, so kann der Mensch mit seinem Antheil an beiden weder je ganz in die todte Stoffnatur unter-, noch in die absolute Gottheit übergehen, er muß also nothwendig der ursprünglichen Form nach seine Unsterblichlichkeit an Leib und Seele behalten.

5) In der Gottverwandtschaft als dem wesentlichen Antheil des Lebens ist die Unsterblichkeit vorzüglich begründet, darin beruht der Fortschritt in der weiteren Ausbildung seiner idealen Anlagen, in Gottes Abhängigkeit wird er aber in alle Ewigkeit bleiben. Allein in seiner Sehnsucht nach Fortdauer und Veredlung oder Seligkeit, welche nur durch ideale Vollkommenheit zu erlangen ist, kann der Mensch auch den Zug zur Natur und ihren Reizen nicht los werden; durch einen gewissen Instinct ist er so an sie geheftet, daß er mit aller Kraft den Schatten zu haschen trachtet, um sich an ihm anzuklammern. Soll dieß was anderes bedeuten, als daß der Mensch die Natur immer als Mittel auch zu seiner Verklärung gebrauchen wird? Mit seiner

---

*) Omnis autem creaturae habet aliquid homo, habet namque commune cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. S. Gregor. magn.

eigenen Verklärung muß sich ihm auch die Natur verklären; ist sein Leib ihm einmal durchsichtig geworden, so wird es ihm auch die Natur, und in dem Maße wird sie ihm die Werkzeuge zum Handthieren eben so leicht liefern, wie die Schwere seines Leibes abnimmt, dem Geiste ein Hinderniß zu seinen Wirkungen zu seyn. Offenbar ist der Mensch ein organisches Glied zu einer höheren, noch unkennbaren Ordnung der Dinge, wozu sowohl der untilgbare intellectuelle und moralische Trieb der Vervollkommnung, als der immer wache physische Naturtrieb der Selbsterhaltung als anerschaffene Motive hinzielen.

6) Als ein wirkliches Mitglied einer höheren Weltordnung und Geistergemeinschaft offenbart sich der Mensch schon in dem unentwickelten Zustande seines irdischen Lebens. Zeugniß geben die sogenannten Wunder des magnetischen Schlaflebens, bei Krankheiten, und das Prophetenthum. Der Mensch besitzt nämlich ein Wahrnehmungs-Vermögen und die Gabe des Fernwirkens auf unbekannte Gränzen des Raums und der Zeit, nicht nur in Bezug auf sich selbst und seinen eigenen Organismus, sondern auch über andere, wie man sie im gewöhnlichen Leben gar nicht kennt und sie deßhalb für Wunder hält, die vielmehr die wahre Naturbeschaffenheit zeigen; denn sie könnten gar nicht zum Vorschein kommen, wenn sie nicht immanent wären. Sie kommen aber gerade dann zum Vorschein, wenn der Geist, durch höhere Einflüsse gehoben im Prophetenthum, oder in Krankheiten momentan entbunden, die Flügel schwingt in einer Art Versuch und Anticipation des künftigen Lebens, in welchem das Göttliche nicht mehr bloß als eine Efflorescenz des vorübergehenden Wetterleuchtens, sondern als ein dauerndes mildes Leuchten in einer neuen Auferstehung zum Vorschein kommen wird. — Wissen in solchen Zuständen Hellseher und Sterbende zukünftige Ereignisse, die nach ihrem Tode genau eintreffen, anzugeben, nun so ist der Glaube in der Zuversicht auf eine höhere Weltordnung, in die sie hineinragen, gerade bei ihnen um so viel stärker. „Jacet autem corpus dormientis ut mortui; viget autem et vivit animus." Cicero. „Dormiens in contemplatione Deum somniat." St. Bernard. Gäbe es keine Zukunft, so gäbe es auch sicher keinen Glauben; er ist aber so fest in dem Gemüthe gewurzelt, daß der Mensch damit als Amphibion aus der Gegenwart in die Zukunft hinein-

reicht, und der Zweifler kann ihn so wenig ablegen, daß er an seinem eigenen Zweifel zweifelt! — Der wahre Glaube auf das Göttliche ist aber dann auch die wahre wirksame Lebenskraft der Wiedergeburt, der Canal des göttlichen Zustroms, der die Welt überwindet und den Tod verachtet. —

II. Objective Seite des Lebens.

1) Der Geist, das göttliche Pneuma, ist dem materiellen Leibe so eingehaucht und steht mit ihm in einer so innigen Beziehung, daß eine absolute Trennung ganz undenkbar ist. Das Ziel des Menschen in Bezug zur Natur ist auch nicht um sie los zu werden, sondern zu verherrlichen. Der Urstoff des Lebens ist aber so fein und von ätherischer Beschaffenheit, daß er nicht wie die concrete Materie hie oder da haftet oder einen örtlichen Sitz im Leibe hat, und nicht dem Experimente des anatomischen Messers und der chemischen Analyse unterliegt. Das geistige Leben ist im Leibe oft so latent, daß alle Theile des Gehirns, wohin dieser hier, jener dort den Sitz der Seele versetzte, verletzt, ja die ganze Masse desselben zerstört gefunden wurde, ohne die Geistesfunction aufzuheben, oder wohl gar ohne wesentlich zu zerstören. Ganze Theile von Gliedern können weggenommen werden, ganze Provinzen des Leibes absterben, und der Geist empfindet und denkt unbeschadet seines Selbstbewußtseyns. Erfrorene, Ertrunkene, Gehängte, Ohnmächtige und oft lange für gestorben gehaltene Personen, bei denen jedenfalls das physische Leben nur noch ein innegehaltener Hauch seyn konnte, erzählen von wunderbaren Erscheinungen und Begegnungen, die sich während dessen ihrem Geiste offenbarten. Was dieß beweiset? Es beweiset, daß die Seele nur ein Minimum, einen unentdeckbaren ätherischen Stoff als Organon bedarf, das den Urtypus des Lebens unverwüstlich behält und durch eine gegebene Gelegenheitsursache den todten Leib der Schwere wieder zu neuem Leben erhebt. Die altindische Lehre von der Lichtnatur = Lichtstoff des denkenden Geistes, vermöge welcher er aus der Erde die Materie zu seinen Leibesgliedern anzieht, und in verschiedenen Verwandlungen auch wieder fahren läßt und umbildet, erscheint uns als eine sehr tiefe Wahrheit. Den ätherischen — Lichtleib legt der Geist gar nicht ab, er kann gebunden schlummern kurz oder lang, aber als

innerstes Lebensprincip wird der Geist sich einmal wieder regen in seinem Keimstoffe, wie der Wärmestrahl, wie der verborgene Lichtfunke des todten Steins, sobald die Gelegenheitsursache ihn weckt. Wecken kann ihn aber nur, wenn er im Tode schlummert und die lebendige Selbstkraft zur Verwandlung nicht besitzt, das Leben schaffende Wort Gottes; denn nur Gleiches weckt Gleiches: das menschliche Lebensprincip ist aber ein göttliches!

2) Wie, wenn der Urstoff ein feinerer Lichtleib als das vermittelnde Werkzeug des Geistes wäre, aber von dessen activer Potenz abhängig entweder im Glanze leuchtend oder als finsterer Wandelstern sich der Beobachtung entziehend, klären sich dann nicht auf einmal alle Wunder und Räthsel auf, die im Leben vor sich gehen und im Tode verhüllt sind? Die unverhüllte thätige geistige Substanz ist ihrem Wesen nach ein Lichtauge schon im irdischen Leibe, welches wie der Blitz, wie der Siriusstrahl den unendlichen Raum durchdringt und nie Gesehenes schauet; sie ist eine Lichtpotenz, welche wie der elektrische Strahl in die ungemessene Ferne wirkt, wohin der eigene Wille ihn treibt. Allein nur in der Erregung des Geistes wird zuweilen schon im Leben der ganze Leib lichtartig durchdrungen. Jene Potenz ist eine unzerstörbare Macht, über welche weniger als über den galvanischen Lichtstoff die chemische Schärfe, die physische Fäulniß, das brennende Feuer etwas vermag!

Die geistige Substanz kann aber als absolutes Lebensprincip ebenso eine passive, leidende, als activ wirkende Kraft seyn, nur mit dem großen Unterschiede, daß sie subjectiv — selbst Subject ist, und daher nicht wie die Metallelektricität von außen angeregt werden muß, sondern daß sie das Empfindungs- und Wirkungsvermögen als inwohnendes eigenes Leben nach der Selbstthätigkeit erniedrigen oder erhöhen kann. Denn der Mensch kann sich die wahre Energie des Lebens selbst verschaffen, aber ebenso durch freien Willen in die Passivität des Geistes bis in den Tod versinken, aus dem er sich selbst nicht mehr zu erheben vermag, ohne deßwegen aufzuhören eine Substanz zu seyn. Der leibliche Tod ist ein so widriger, unnatürlicher und scheinbar mit Widerspruch behafteter Zustand, daß das Sterben des Menschen wohl den meisten für unbegreiflich erscheinen muß. Dem tiefer Sehenden kann es aber keinen Augenblick zweifelhaft seyn, daß der Tod mit

seinen ihm vorhergehenden Gebrechlichkeiten, Krankheiten und begleitenden Schreckenerscheinungen ein ganz abnormer, zufälliger und durch den Menschen selbst herbeigeführter Zustand sey; daß aber dieses Sterben nichts anderes ist als der Uebergang, ein Verwandlungsproceß in ein anderes System des Weltorganismus, dem der Mensch seiner Wesenheit nach bereits hier schon angehört, wie es seine offenbaren und verborgenen Kräfte beweisen. Im Tode legt der Mensch die schwere irdische Hülle ab, der ätherische Urkeim geht aber in neue Verwandlungen über, er ist nur ein Entwickelungsmoment zu einem anderen Daseyn, gleich dem Embryo im Mutterleibe, gleich der Chrysalide aus dem zersprengten Körper der Raupe, die von jeher als bedeutungsvolles Symbol der Unsterblichkeit aus einem irdischen Wurm mit freier Kraft die Flügel schwingt, und das schöne Beispiel zeigt, wie das Höhere, Edlere im niedrigen Frühern vorgebildet ist. Je nach seiner subjectiven — centralen Beschaffenheit wird der Mensch aber das Homogene — Verwandte anziehen und nach dem Typus seiner Form umbilden; das Heterogene wird er hingegen abstoßen, demnach sich seiner Beschaffenheit nach verklären oder verfinstern. „Wer da hat, nämlich dessen Keimstoff schon im Leben vorgebildet wird, dem wird gegeben," wer nichts hat, und dessen Keimstoff in die schwere Körperhülle versunken völlig verfinstert ist — nun was irdisch ist, das gehört der Erde, bis vielleicht eine neue Erde und ein neuer Himmel entsteht!

3) Der Tod ist also wie die Geburt des Menschen ein Durchbruch zu neuem Leben; der verwesliche Leib in die Erde gelegt läßt den unverweslichen Keim seinerseits frei, — um in neuen angemessenen Verhältnissen seine Entwickelung fortzusetzen. Von der subjectiven geistigen Beschaffenheit und der Art des Lichtleibes wird es zunächst abhangen, wo und wie diese Verwandlungen und Neubildungen vorgehen. Es liegt an der Hand anzunehmen, daß nach dem Tode eine sehr bedeutende Verschiedenheit nach diesen Rücksichten eintreten muß, wie es von jeher der Volksglaube von dem Aufenthalte der abgeschiedenen Seelen bezeichnet hat. Der Hades der Alten ist nicht so ungereimt für jene Geister, deren Sinn nie über das Irdische hinausging. Welche Modificationen des Seelenreichs sind nicht denkbar von der Tiefe des Tartarus bis in die lichten Räume des Himmels? Die unreinen

Geister, „die da als Gespenster vorübergehen, und als Irrgeister des Zweifels, als Kinder des Unglaubens, in welchem sie weiland gewandelt haben, in der Luft herrschen,“ scheinen von der Wahrheit gar nicht so ferne zu liegen, und was sagest du zu jenem Gesichte, das „die große Stadt, das heilige Jerusalem aus dem Himmel von Gott herniederfahren sah in der Herrlichkeit des Lichtes der alleredelsten Steine, darinnen kein Tempel war, denn der Herr, der allmächtige Gott ist ihr Tempel, und die Herrlichkeit Gottes erleuchtete sie, und die Heiden die da selig werden, wandeln in demselbigen Lichte?!“.

4) Ist der menschliche Leib seiner Substanz nach das Extract der irdischen Natur in der höchsten Potenz nach naturphilosophischer Ansicht, und zeigt er schon im Leben Ausnahmen von den Gesetzen der Schwere der übrigen Körper, so steht er insbesondere mit der ganzen sichtbaren Natur in einer Causalverbindung; denn in objectiver Hinsicht stehen im allgemeinen Weltorganismus nicht nur die Himmelskörper unter sich, sondern auch alle Lebensformen derselben in Verbindung und Wechselwirkung. Die cosmischen Einflüsse zunächst des Sonnensystems auf den Leib sind bekannt, unbekannter aber ist der Zusammenhang vermittelst des allgemeinen Weltäthers, in dem alle Wesendinge im Tanze der Sphären eingetaucht sind. Das Leuchten, die chemischen Wasserprocesse, die Wärmestrahlungen, die elektromagnetischen Wirkungen, zeugen von gleichen Stoffverhältnissen ganz verwandter Art wie sie die Erde hat. Aber welche Verschiedenheit der Modificationen in den Elementen der Erleuchtung, des Luftdruckes, der Wassermasse und des Länder-Bodens muß es da nicht geben, welche schon eine astronomische Physiologie aufweisen könnte?

5) Ein Glied des höheren Weltorganismus ist der Mensch in objectiver Hinsicht schon hier, die cosmischen Einflüsse werden in Ausnahmszuständen gleichsam durch ein Hinüberfühlen organisch empfunden, und zwar merkwürdiger Weise gerade bei Entwickelungsmetamorphosen, bei Ekstasen &c., in denen das äußere Leben in Abspannung, in Kraftverlust mehr latent wird. In subjectiver Hinsicht wird dadurch das höhere Seelenorgan, wie häufig kurz vor dem Tode, freier entbunden, und es tritt wirklich nicht selten eine Art Anticipation des künftigen Zustandes ein: die geistige Substanz strebt in der schweren Hülle des Körpers sich los-

zuringen mit seinem Keimstoff in der Angst eingeklemmt als ein wahres μεσίτης, ein Mittleres zwischen Himmel und Erde. Es kommen da momentane Kundgebungen vor von so außerordentlicher Art von verborgenen ganz unentwickelt gebliebenen Geisteskräften auch bei ganz Ungebildeten, daß auch der krasseste Materialist und der steifste Nacken des Unglaubens zu wanken beginnen und sich auf ihrem festen Boden des Diesseits nicht mehr recht sicher fühlen. Gleichwie also in organischer Hinsicht immer neue Entwickelungen zu Höherem, Ausgebildeterem geschehen, so kündiget sich auch im Geistigen das Zukünftige schon naturgemäß in der Gegenwart an, und zwar ist es das Göttliche im Menschen, das hier so in Schlummer versank, das aber offenbar seine Geschichte mit dem Zeitlichen nicht abschließt.

Wenn nun in vorstehenden Folgesätzen sowohl von der objectiven Seite der Natur die Mittel und Wege, von der subjectiven Seite des Geistes die Nothwendigkeit einer Fortdauer gezeigt ist, so ist damit zugleich das Licht enthalten, das uns zu bestimmteren Begriffen leitet, die wir uns über das Wie, und Wohin und Wann machen können. Es mag genügen, nur noch mit kurzen Andeutungen darauf zurückzuweisen.

Der Tod ist eine Entwickelung zu höherem Leben, ein Verwandlungsproceß, wozu das irdische Leben nur den Uebergang, aber den Ansatz des künftigen bildet. Der schwere irdische Leib wird der Erde zurückgegeben, „animorum nulla in terris origo," der Geist als göttliches Lebensprincip aber strebt seiner Bestimmung nach mit dem unmittelbar verbundenen Urstoff einem höheren göttlichen Ziele der Vervollkommnung zu, und bildet sich einen neuen Leib, je nach der subjectiven Beschaffenheit seines Princips, und zwar nicht nothwendig grade aus irdischem Stoff: „der irdisch Gesinnte wird einen irdischen verweslichen Leib, der himmlisch Gesinnte wird einen himmlischen, unverweslichen Leib anziehen."

Wer an der schweren Last des Körpers hängt und die irdische Heimath für seine Bestimmung hält, der wird sich schwer losmachen und wenig über das Reich des Irdischen zu erheben vermögen.

Wer das Göttliche völlig mißkennt und mit Absicht sündiget „gegen den heiligen Geist," der verdunkelt seine Substanz und dürfte wohl eines „Erlösers" bedürfen, der ihm Licht und neues Leben schaffet in der Finsterniß des Todes!

Wer das Göttliche in sich schon hier erkannt und in der Wiedergeburt eines neuen zur Vollkommenheit strebenden Geistes ausbildet, „der wird anders und anders gekleidet nach der Menge der Kraft“ (Hiob), „und sie werden glänzen in weißen Kleidern, die überwinden, und da kommen aus großer Trübsal und haben ihre Kleider gewaschen im Blute des Lammes.“ Offenb. Joh.

Wer da im Glauben steht auf eine göttliche Vorsehung, der hat sich eine feste Brücke gebaut zu einem leichten Uebergang von dem zeitlichen Diesseits in das ewige Jenseits.

Wohin soll es gehen? der Wege sind viele und der Himmel ist ein großer Garten, voll der Gestirnwelten, welche die Weisheit und Allmacht des Schöpfers verkünden. »Animorum nulla in terris origo;« nun wenn der Geist seinen Ursprung nicht von der Erde hat, soll er denn da sein Endziel haben? Hat denn die Erde so etwas anziehendes, daß ein fremder Gast Lust bekommen soll, sich gerade da für immer niederzulassen? Lessing, der große Verstandesheld, erscheint mir mit seinem epochenweise öfteren Wiederkommen auf der Erde dem Prometheus gleich an sie gebannt, der einen aus Erde gebildeten Menschen mit dem gestohlenen Himmelslicht beseelte, dafür aber mit eisernen Ketten an den Caucasus geschmiedet wurde. Ich verlange auf meinem Passe nach jenseits kein Retourbillet, so wenig finde ich auf der Erde anziehendes, weder in physischer noch in geistiger Hinsicht, obgleich ich nicht in schwarzgalliger Ansicht das Gute verkenne und das Daseyn verachte; ja ich glaube sogar, daß ein jeder Tag, eine jede Stunde des Erdenlebens sehr hoch anzuschlagen ist, um Oel zu sammeln in der Lampe für die Nacht, da man nicht mehr wirken kann. Ich wünsche mir ein anderes Paradies, auf welches man auf Erden wohl noch wird lange warten müssen; denn das vermeinte Wiederkommen scheint die Räder der Vervollkommnung seit Jahrtausenden eben in keine schnellere Bewegung zu bringen. Wie, ich soll wiederkommen mit Lessing, um neue Kenntnisse zu sammeln und neue Geschicklichkeiten zu erlangen? Von wem soll ich sie bekommen? Gott bewahre mich vor der Jahrtausende langen Metamorphose eines blinden Heiden zum sinnlichen Juden und geistigen Christen, der noch immer nichts weniger als ein götlicher Mensch ist. Empedokles dürfte sich wohl zum zweitenmal in den Feuerschlund des Aetna stürzen, wenn er das heutige Sicilien

wiedersieht. Ob Aristoteles bei seiner heutigen Wiederkunft nach 2000 Jahren in Athen, Horaz in Neapel sehr erbaut seyn werden über den Fortschritt der Bildung und der Cultur ihres Bodens? Ob Cicero nicht wieder ausrufen wird: „O fortunatam natam me consule Romam," wenn er von dem Capitol auf das römische Forum herniederschaut?

In subjectiver Hinsicht reicht die Tragweite der menschlichen Anlage weit über die irdische Natur hinaus; im Gegentheil ihrem Strebeziel genügt gar nichts Irdisches, und es ist nach dem jetzigen Zustande gar nicht abzusehen, wie die Erde je der vollen Ausbildung des Menschen genügen könne. In objectiver Hinsicht sind weder die Kräfte noch die Stoffe, wie wir sahen, innerhalb des Irdischen abgeschlossen. Die Erde ist nur ein sehr kleiner Theil in der Familie der Planeten unseres Sonnensystems. Wir messen die Größe der Himmelskörper und ihre Entfernung durch die Geschwindigkeit des Lichtstrahls. Wozu das, wenn sie keine Bedeutung für uns haben? Wenn die Sonne alle Planeten beherrscht, warum soll sie und tausend andere Sonnen nicht innerhalb ihres ewigen Lichtes die ungezählten Schaaren aufnehmen können, „die da bezeichnet kommen mit dem Malzeichen auf der Stirne, anzubeten den, der die Himmel erleuchtet, daß keine Nacht ist, und der den Durstigen geben wird des lebendigen Wassers umsonst."

Wer hat den substantiellen Keimstoff gewogen, daß er sagen kann: derselbe vermag sich nicht aus dem Verweslichen emporzuheben? Setzet ihm nur selber die rechten Flügel des Geistes an, und er schwingt sich empor mit der Schnelle des Lichtstrahls! „In des Vaters Hause sind viele Wohnungen, die er bereitet hat denen die ihn lieben." Der ewige Friede und ein stets milder Sonnenschein ist freilich nur die Heimath für solche Bewohner, deren Leiber das Unverwesliche der himmlischen Verklärung angezogen haben. Wie das zugehen mag, „das sehen wir jetzt freilich alles nur in einem finstern Spiegel, aber in der Verklärung werden wir es sehen von Angesicht zu Angesicht."

Ueber das Wann? dürfte es am schwierigsten seyn eine Rechenschaft zu finden; „denn nur das Zeitliche ist sichtbar, das Ewige ist aber unsichtbar," das Unsichtbare kann nicht berechnet werden. „Wollet ihr dem Herrn, eures Gefallens, Zeit und Tage

bestimmen, wann er helfen soll?" Judith. „Es gebühret euch nicht zu wissen Zeit und Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat," solches wird wohl auf das Ewige in der Auferstehung ebenso gelten, wie auf das Zeitliche des Hingangs zur Grabesruhe. Wenn nun gleich alle unter das Auge des Richters fallen, so wird doch nach unserer jetzigen Vorstellung keine Gleichheit in den letzten Dingen: des Schlafes, der Ruhe und Auferstehung stattfinden; denn bei der neuen Ueberkleidung wird die Verwandlung wahrscheinlich sich nach der Beschaffenheit des verborgenen Reichthums in der Art des Samens richten, der in die Erde gelegt wird, wie jeder Samen nach seiner eigenen Art eine Verschiedenheit der Sonnenwärme bedarf, bis er sich wieder im Stamm erhebt und zu farbenreichen Blumen heranwächst. Es ist nicht einmal zu bestimmen, wie lange der wirkliche Scheidungsproceß von Seele und Leib dauert, bis der Urstoff sich völlig aus dem Verweslichen loslöst; wie viel weniger erst mag der Moment des neuen Erwachens bestimmt werden. Die Schrift spricht sogar von einer zweifachen, ja dreifachen Auferstehung, und wenn der Apostel Paulus schreibt: „wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden und dasselbige plötzlich in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune," so scheint das Geheimniß in der That damit entdeckt zu seyn. „Wir werden nicht alle entschlafen," will offenbar auch sagen: Einige werden entschlafen; und die Erklärung davon steht in einem früheren Vers: „welcherlei der Irdische ist, solcherlei sind auch die Irdischen, und welcherlei der Himmlische ist, solcherlei sind auch die Himmlischen," nämlich, er erklärt weiter: „wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen." Die Schläfrigen auf Erden werden wohl auch im Tode eine Weile fortschlafen, während die Wachen im Geiste im Bilde des Himmlischen gar nicht entschlafen. Der Schlaf kann aber auch sehr lange dauern; denn die plötzliche Verwandlung wird erst zur Zeit der letzten Posaune geschehen, während die andern durch die Aufnahme des göttlichen Worts in der Wiedergeburt schon auf der Erde das himmlische Leben anzogen, so daß das Sterben nur ein Uebergang ist, gleich dem reuigen Schächer, zu dem der Herr so bedeutungsvoll sagte: „Heute wirst du mit mir im Paradiese seyn!"

Vorrede.

Zwei *Fragen*, deren *Lösung* das Nachdenken der Theologen in Anspruch nimmt, sind in *unseren* Tagen auf dem Gebiete der *christlichen Anthropologie* von *besonderer* Wichtigkeit. Die *erste* lautet: *Ist die vernünftige Geistseele des Menschen mit der Sinnenseele real eins oder nicht?* — Die *zweite*: *Inwiefern ist die vernünftige Geistseele die Form des menschlichen Leibes?* — Nach unserer dermaligen Überzeugung müssen wir sagen: daß der sogenannte *neuere Dualismus* darauf eine *richtigere* Antwort gefunden habe, als der sogenannte ältere Dualismus. — Wenn wir jedoch dieß als unsere Behauptung hinstellen, so wollen wir hiermit *keineswegs* den sogenannten älteren Dualismus etwa der Häresie beschuldigen. Dieses ist von uns ferne, da in den *strittigen* Punkten zwischen beiden die *Forschung* uns noch einen *freien Spielraum* zu haben scheint. Sollte aber die hier *competente höhere kirchliche Behörde* entscheiden, daß

Vorrede.

Zwei Fragen, deren Lösung das Nachdenken der Theologen in Anspruch nimmt, sind in unseren Tagen auf dem Gebiete der christlichen Anthropologie von besonderer Wichtigkeit. Die erste lautet: Ist die vernünftige Geistseele des Menschen mit der Sinnenseele real eins oder nicht? — Die zweite: Inwiefern ist die vernünftige Geistseele die Form des menschlichen Leibes? — Nach unserer dermaligen Überzeugung müssen wir sagen: daß der sogenannte neuere Dualismus darauf eine richtigere Antwort gefunden habe, als der sogenannte ältere Dualismus. — Wenn wir jedoch dieß als unsere Behauptung hinstellen, so wollen wir hiermit keineswegs den sogenannten älteren Dualismus etwa der Häresie beschuldigen. Dieses ist von uns ferne, da in den strittigen Punkten zwischen beiden die Forschung uns noch einen freien Spielraum zu haben scheint. Sollte aber die hier competente höhere kirchliche Behörde entscheiden, daß

der sogenannte ältere Dualismus im Rechte sei: so nehmen wir gerne unser Urtheil zurück, da es uns nur um die Ausmittlung der Wahrheit zu thun ist. — Indessen dürfte unsere Schrift für jeden Leser, er mag nun entweder sich für den sogenannten älteren, oder den sogenannten neueren Dualismus entschieden haben, von Interesse sein, und zwar deßhalb, weil wir die Hauptgründe, welche man für die eine wie für die andere Ansicht durch den Lauf der Jahrhunderte hindurch geführt, aus den Quellen besprochen. — Übrigens wird sich aus unserer Forschung herausstellen, daß die Gründe, worauf die sogenannten neueren Dualisten ihre Ansicht stützen, weder sich von so geringem Belange erweisen, daß sie gar nicht der Besprechung werth sind, wie Dr. Clemens meint, noch daß sie bereits wissenschaftlich-genügend widerlegt sind, wie Dr. Frohschammer vorgibt.

Tübingen, den 10. August 1854.

Dr. J. Zukrigl.

Erste Abhandlung.

Verletzt der sogenannte neuere Dualismus den XI. Canon des VIII. allgemeinen oder des IV. Constantinopolitanischen Concils?

oder:

Gibt es eine menschliche psychische Leiblichkeit?

Dr. Clemens beschuldigt den sogenannten neueren Dualismus, daß er den XI. Canon des VIII. allgemeinen oder des IV. Constantinopolitanischen Concils verletze. Denn er lehre gleichfalls eine menschliche Leib- oder Naturseele, wie Photius, der eben im besagten Concil wegen dieser Behauptung verdammt worden ist, da es sich keineswegs als richtig herausstelle, wie Manche meinen, daß dieser Canon gegen die Manichäer gerichtet sei. Dr. Clemens äußert sich hierüber in seiner Broschüre: „Die Abweichung der Günther'schen Speculation von der katholischen Kirchenlehre, bewiesen durch den Herrn Domcapitular und Professor Dr. Baltzer in seiner Schrift: Neue theologische Briefe an Dr. Anton Günther. Ein Gericht für seine Ankläger. I. Serie. Breslau 1853. — Erste Replik. Köln 1853. S. 16" also: „Es geht aus der Mittheilung des Anastasius hervor, daß Photius seine Lehre von den zwei Seelen aus den Philosophen geschöpft habe, und daß sie also mit der Lehre der Apollinaristen verwandt gewesen sein müsse, wie das

Chr. Lupus in seinen Bemerkungen zu dem VIII. Concil ausdrücklich behauptet." Auch „läßt der Canon des Concils selbst gar keine Deutung auf die Manichäer zu. Die Behauptung der Herren Baltzer und Zukrigl, daß der Canon des IV. Constantinopolitanischen Concils gegen die Manichäische Irrlehre von einer guten und bösen Geistseele gerichtet sei, ist also rein aus der Luft gegriffen".

Allerdings behaupteten wir, daß dieser Canon gegen eine Art Manichäischer Geistseele gerichtet zu sein scheine. Aber nur ist es nicht wahr, daß wir unsere Meinung rein aus der Luft gegriffen haben. Denn wir stützten uns hierbei auf die Auctorität und Angabe des berühmten Scotisten: Hugo Cavellus. Dieser sagt (Supplem. ad Joann. Duns Scoti, disp. I. sect. 7. n. 4. in lib. Arist. de anima quaestiones. Lugd. 1639, edit. Waddingi, p. 595): „Clemens et VIII. Synodus loquuntur de pluralitate animarum rationalium contra *Manichaeos*." Dann bemerkt Lud. Bail in seiner Summa Conciliorum omnium. Patavii 1701, t. I, p. 383: „Quod autem praesens Concilium (VIII.) mysterium redemtionis juvet, obscurum satis est, quia, *quo sensu* opinio duarum animarum in eodem homine *a Photio defendebatur, satis non patet.*" —

„Quodsi *sensu eodem, quo Manichaei* magni fabulatores, duas in uno homine admittebant animas, unam quae esset ex substantia boni principii lucis, quae nonnisi bonum agere poterat: alteram ex substantia mali principii principis tenebrarum, quae nonnisi malum operari poterat, tunc cum tollerent rationem veri peccati ab homine, consequenter necessitatem redemptionis adimebant, cum non sit nisi propter peccatores. — Eos convincit D. Augustinus in l. de *duabus animabus*." — Bail nimmt also an, daß es möglich sei, daß Photius auch eine Art Manichäischer Geistseele behauptet haben könne und dieß gewiß nicht ohne allen Grund, weil hie und da der Paulicianismus noch im Schwange war, welcher „den menschlichen Körper mit seinen Leidenschaften als ein Werk des bösen Geistes" erklärte. Zwar deducirt Dr. Clemens daraus das Gegentheil. Allein ist wohl der Körper

mit seinen Leidenschaften, mit seiner Concupiscenz, denkbar ohne lebendiges Princip, und kann dieses anders als mit dem Namen: Seele, belegt werden? Allerdings kömmt im Werke des Photius (Anecdota graeca sacra etc. edit. Wolf, Hamb. 1722.) der Ausdruck: „böse Seele" nicht vor, aber der Begriff: „eine böse psychische Leiblichkeit." Übrigens ward ja schon zur Zeit des Origenes die „Leibseele" einfach „Fleisch" genannt. — Doch läßt Bail auch noch eine andere Möglichkeit der Auffassung zu. Denn er setzt hinzu: „Quodsi *alia mens* fuerit Photii, dualitas tamen illarum animarum non potest non multum interturbare magnum redemptionis et salutis humanae mysterium." — Er setzt aber einen solchen Fall, daß Photius die zweite Seele neben der vernünftigen gleichfalls als monadische Substanz im Gegensatze zum Leibe annahm. Denn sonst hätte er nicht sagen können: „Quodsi duas" (animas) „illi" (homini) „assignes, diceret, si perdidero unam, salvabitur altera: et quale monstrum hoc in salutis negotio!" Doch Bail hätte wissen sollen, daß, wenn von der sittlichen Entscheidung der vernünftigen Seele (des Geistes) das Geschick der Leibseele (anima sensitiva) abhängt, auch diese nach der Auferstehung in die Unglückseligkeit stürze, sobald jene der ewigen Unglückseligkeit anheimfällt. — Ferner sagt M. Lequien in seiner Edit. operum Joannis Damasceni. 1712. Parisiis. De fide orthodoxa, lib. II. c. 12. p. 179 in der Note: „Ad haec quia Photius *Manichaico* nec non *Massalianico* errore effutierat duas in homine animas esse, octava synodus definivit unicam esse animam, quae nempe *vigeat, sentiat* [1]), et intelligat." Mithin war unsere Meinung (in unserer Schrift: „Die Nothwendigkeit der christl. Offenbarungsmoral." S. 167) gewiß nicht rein aus der Luft gegriffen, um so mehr, da auch der Dogmatiker Dobmayer (ebenso auch der Scotist Locherer) dieselbe Ansicht

---

[1]) „Quae vigeat et sentiat," sagte aber das Concil nicht, sondern bloß, daß es Eine = unica anima rationalis gebe. Ob diese auch zugleich die anima sensitiva et vegetativa sei, hat es nicht näher bestimmt.

ausspricht (tom. V. §. 136. p. 424): „Imprimis Const. IV. quod inter generalia est VIII. praedictum *Manichaeorum* (qui animam bonam et malam statuebant) errorem damnat.“ — und es immerhin möglich ist, daß Photius eine Art Manichäischer Geistseele hätte behauptet haben können, wie es Dr. Baltzer in seiner II. Serie der N. theolog. Briefe S. 56 auch nachweist. — Würde man aber dagegen einwenden: Es heiße nach Anastasius, daß Photius diese Irrlehre von den Philosophen entnommen habe: so ist zu entgegnen, daß auch der Manichäismus zu den philosophischen Irrthümern gehört habe. Denn das manichäische System ist offenbar, namentlich in Rücksicht seiner beiden Realprincipien, eine undeutliche Vermischung griechisch-philosophischer und parsischer Ideen, aber unter entschiedenem Vorwiegen der letzteren.

Daß jedoch das VIII. allgemeine Concil eine Irrlehre von einer Mehrheit von Geistseelen zu verwerfen scheine, geht daraus hervor, daß es den Ausdruck gebraucht: „*unam animam rationabilem* et intellectualem.“ Denn die alte Übersetzung des Canons von Anastasius lautet also: „Veteri et novo testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem, docente etc.“ Der Ausdruck: „*una* anima rationabilis“ ist offenbar gesetzt im Gegensatz zur Meinung einer Mehrheit von Geistseelen. Denn man verstand damals unter dem Worte: anima, gewöhnlich eine Geistseele. Also so sagt Lequien in seiner edit. operum J. Damasc. in der Note 1. p. 179. De fide orth. lib. II. c. 12: „(Greg.) Nyssenus de opificio hominis, soli *humanae menti* concedit, ut *anima sit* et *nominetur, ceteras non proprie dici animas.*“ Eine solche Art Geistseele war aber die Manichäische sogenannte Fleischesseele, da sie als selbstthätige Substanz, und hierauf als Monas angesetzt wurde. Daher auch Dr. Staudenmaier, Dogm. III. Bd. 2. Abth. S. 368, sagt: „daß das manichäische System der Trichotomie huldigt.“ Auch war die böse Seele das Erzeugniß von einem geistigen bösen absoluten Principe. Denn dieses System lehrte ja zwei Götter in der That (opere), wenn auch nicht im Worte (verbo), wie dieß Augustinus seinen Anhängern vorwirft. Auch

bezeichnet Augustinus selbst das zweite Manichäische Urwesen als *malam* mentem (de haeres. c. 46) und dann (c. Faust. XXI, 1) als *Daemon*. Da heißt es nun: Simile sibi simile generat. Daß sie aber als im Fleische wohnend gedacht wurde, macht sie noch zu keiner Naturseele. Denn letztere ist keine monadische Substanz. Augustin nannte sie ja selbst: „mens" (was Dr. Clemens in seiner I. Replik auf Baltzer's N. theol. Briefe S. 18 zugibt), in dem Buche von den Häresien c. 46: „Easque duas animas vel *duas mentes*, unam bonam, alteram malam, in uno homine inter se habere conflictum, quando caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem." — Hätte demnach Photius, wie auch Lequien glaubt, eine Art Manichäischer Geistseele behauptet, so hat die Kirche diese Ansicht mit Recht verurtheilt, da es im Menschen nur Einen vernünftigen Geist (Eine Geistseele = una anima rationalis), welcher sowohl die Fähigkeit zum Guten als die Freiheit besitzt, gibt, aber nicht außerdem auch noch eine dem Fleische immanente böse Geistseele. Allein wäre dieß der Fall, so würde das Anathem des IV. Constantinopolitanischen Concils die menschliche Naturpsyche (Leibseele), die wir mit Dr. Günther behaupten, noch keineswegs treffen. Denn die menschliche Naturpsyche (Leibseele) nach unserer Ansicht ist keine monadische Substanz für sich, keine eigentliche Geistseele, sie ist im engeren Sinne nur die bewußte Lebenskraft des Leibes, der Complex der Sinnesthätigkeiten desselben; sie hat wohl Begehrungen, welche gegen das Gesetz des Geistes gehen können, seit dem Falle des Urmenschen, aber nicht müssen. Diese unordentlichen Begehrungen treten oft wegen der ursprünglichen Verderbtheit gegen den Willen des Geistes ein, aber sie sind noch nicht Sünde, sondern sie werden erst dann zur Sünde, wenn sie gegen die Sittlichkeit gerichtet sind, und der freie Geist ihnen zustimmt, wo es eine Pflicht verbietet. Denn die Naturpsyche ist nicht frei, auch nicht selbstbewußt, sie hat nur blinde Triebe, daher ist sie als solche nichts weniger als der Zurechnung fähig.

Übrigens mag Photius eine Art Manichäischer Geistseele unter der zweiten Seele verstanden haben, oder eine andere Art,

gleichviel; das ist einleuchtend, daß die Kirche eine Lehre von mehreren Geistseelen, d. h. hier soviel, von mehreren selbstständigen oder monadisch-substantiellen Seelen, verworfen hat. Daher bleibt unsere von Dr. Clemens bekämpfte Behauptung („Nothwendigkeit der christl. Offenbarungsmoral", S. 165 u. 166) immerhin stehen: „daß nach der Entscheidung der Kirche bloß die Lehre von zwei vernünftigen Seelen (eigentlichen Geistern)," besser von zwei Geistseelen, „und die Lehre von einer guten und bösen Seele (Geist) unrichtig sei, aber keineswegs die Behauptung: daß der Mensch eine Lebenseinheit von Geist und beseeltem Leibe ist." Denn also sagt ja auch Estius als Dogmatiker in seinem Comment. in IV libros sentent. t. II. p. 148. Paris.: „Quod non autem vel *plures animae rationales* in uno homine, vel unica in omnibus hominibus, ut quidam male philosophantes senserunt; *definitum est in Synodo VIII.* oecumenica *Constantinopoli* celebrata can. 11, nec non in Lateranensi sub Leone X. sess. 8." Und ebenso verstand den Canon in viel früherer Zeit Hugo Cavellus (Supplem. ad J. Duns Scoti in libr. I. Arist. de anima quaest. p. 594): „Sed Concilium loquitur de *pluribus animabus rationalibus* non admittendis in uno homine." Ferner auch der Scotist Locherer spricht in seinem Werke: Clypeus philosophico Scotisticus. tom. III. p. 333 dieselbe Auffassung aus: „Impiissimum, haereticum et absurdissimum est *Manichaeorum de duabus animabus rationalibus* figmentum, unam bonam ad coelestia suspirantem, virtuti studentem et vitia devitantem. Aliam malam, terrena sapientem, vitiis inhaerentem, et ad quod pejus est properantem: priorem a deo optimo; posteriorem a *Numine pessimo* insitam esse. Impiissimum inquam, quippe cum *duos Deos,* unum optimum, alterum pessimum, blasphematorie pronuntiet. Haereticum, quia damnatum fuit ab *universali octava Synodo* actione 10, sequentibus verbis: Apparet quosdam ad id venisse impietatis, ut duas in homine animas dogmatizent etc."

Doch hier entgegnet uns Dr. Clemens: Die Zeugnisse Anderer, daß der XI. Canon des VIII. allgemeinen oder des IV. Constantinopolitanischen Concils eine Mehrheit von Geistseelen

verwerfe, nützen uns so viel wie nichts. Denn das Concil besagt sonder Zweifel: der Mensch habe nur eine einzige Seele, und diese ist die vernünftige, mithin schließt es eine jede andere aus. — Die wahre, richtige Übersetzung des Canons lautet aber nach Dr. Clemens (Replik I. auf die „neuen theol. Briefe" Dr. Baltzer's [I. Serie], Köln 1853. S. 40): „Da das alte und neue Gesetz des Bundes lehrt, daß der Mensch nur eine einzige, und zwar die mit Vernunft und Intelligenz begabte Seele habe u. s. w." Allein wenn diese Übersetzung richtig sein sollte, dann müßte der griechische Text also lauten: „*μίαν ψυχὴν καὶ ταύτην λογικήν τε καὶ νοεράν*." Er lautet aber folgendermaaßen: „*τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον κ. τ. λ.*" Und diesem Texte entspricht auch ganz die alte Übersetzung des Anastasius: „Veteri et novo testamento *unam animam rationabilem* et intellectualem habere hominem docente etc." Das dem Hauptworte: „*μίαν ψυχὴν*" nachgestellte Adjectiv „*λογικὴν*" berechtigt aber noch nicht zur Übersetzung des Dr. Clemens, da im Griechischen das Adjectiv dem Hauptworte nachgesetzt werden kann, ohne daß es gerade wie eine Art Apposition zu betrachten sei. Auch glauben wir, daß der Übersetzung des Anastasius, weil er den Originaltext vor sich hatte, doch mehr Auctorität zukomme, als der des späteren Raderus.

Allein, wenn wir auch zugeben, daß Photius neben der vernünftigen Geistseele nicht eine Art manichäischer Geistseele gelehrt habe: so ist durch den besagten Canon des IV. Constantinopolitanischen Concils doch noch nicht die menschliche Naturpsyche im neuern dualistischen Sinne verurtheilt. Dr. Clemens nimmt an, daß Photius eine anima sensitiva behauptet habe, weil es in der Vorrede des Anastasius zu seiner Übersetzung der Acten des fraglichen Concils heißt: Photius „habe diese Behauptung vorgebracht, um zu erproben, was der Patriarch Ignatius anfangen würde, wenn zu seiner Zeit irgend eine durch die Syllogismen der Philosophen entstandene Häresie zu Tage träte". Er schließt hieraus, daß die Irrlehre des Photius „mit der Lehre der Apollinaristen verwandt gewesen sein müsse"; und beruft

sich hierbei noch auf Lupus, der dieß in seinen Bemerkungen zum VIII. allgemeinen Concil äußert. Dieser schreibt nämlich (Synodorum general. et provinc. decreta et can. tom. III. scholion zum XI. Canon besagten Concils, p. 281. Venetiis 1724): „Et hic de duabus animabus error merito haereseos damnatur. Est *Apollinarii* Laodicensis Episcopi jam pridem anathemate proscriptum dogma." Und warum? „quia in litteris ad Constantinopolitanos monachos scribit Theodoretus Episcopus Cyrensis: Apollinarius animae mentisque distinctionem *ab externis didicit Philosophis*, cum divina scriptura ex anima et corpore constare hominem doceat." Wir wollen diesen Beweis einstweilen gelten lassen, da auch Nemesius (de nat. hom. c. 1. ed. Mathaei) bemerkt, daß Apollinaris diese Vorstellung dem Plotin entnommen habe. Indeß: was lehrte nach Theodoret (der uns als sichere Erkenntnißquelle dienen kann) Apollinaris? Theodoret sagt (Eran. II. dialog. tom. IV. p. 73. ed. Schulze, der gegen die Eutychianer gerichtet war): „Apollinarius *ex tribus* dicit compositum esse hominem: ex *corpore* et *anima vitali*, et ex *rationali* rursus, quam *mentem* appellat." („*Ἐκ τριῶν συγκεῖσθαι λέγει τὸν ἄνθρωπον, ἐκ σώματος, καὶ ψυχῆς τῆς ζωτικῆς καὶ αὖ πάλιν ἐκ τῆς λογικῆς, ἥν νοῦν προσαγορεύει.*") Lequien bemerkt nun in seiner Editio opp. Joh. Damasc. (de fide orth. lib. II. c. 12. p. 179 in der Note): „Nemesius (cap. 1.) observat, Plotinum et Philosophos alios docuisse, *aliud animam esse* et *aliud mentem*, ut homo *corpore, anima* (sentiente sc.) et *mente*, ceu *tribus substantiis* constaret." Hieraus erhellet, daß auch Photius alsdann nach Art des Apollinaris die anima sensitiva als Geistseele, d. h. als selbstständige gedacht haben müsse, weil dieser sie als Substanz für sich, als Monade bestimmte. Denn folgende Ansicht schreibt Nemesius dem Plotin und den besagten Philosophen (de nat. hom. c. 1.) zu: „*ἐκ τρίων τὸν ἄνθρωπον συνεστάναι βούλονται: σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ.*" Eine solche Lehre mußte allerdings die Kirche verwerfen. Denn sie hatte ja früher auf dem Concil von Chalcedon (i. J. 451) bestimmt: daß der Mensch „*ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος*" bestehe. Allein: wo hat

Günther und wo haben wir je behauptet, daß die menschliche Naturpsyche eine Substanz für sich ist? Wir haben ja in unserer Broschüre: „Nothwendigkeit der christl. Offenbarungsmoral" (S. 166 f.) ausdrücklich bemerkt, daß die Naturpsyche in dem Canon des Concils von Chalcedon nicht ausgedrückt ist, „weil sie (als Innerlichkeit) mit dem Leibe (Äußerlichkeit) identisch ist, und das Concil durch Hinzufügung dieses Ausdruckes nicht Veranlassung zum Trichotomismus geben wollte." Warum hat Dr. Clemens dieses ganz mit Stillschweigen übergangen? Man dachte dazumal gewöhnlich jede Seele als Geistseele, d. h. hier, als eine monadisch substantielle Seele. Theodoret sträubte sich bloß gegen die Annahme einer zweiten monadisch-substantiellen Seele neben der vernünftigen Geistseele, weil die Trichotomie der heiligen Schrift widerspricht. Daher sagt er auch (Haereticarum fabularum compendium, tom. IV. lib. V. p. 422. edit. Schulze): „Deus enim Verbum voluit, ut natura ipsa, quae victa fuerat, debellaret adversarium et victoriam referret: eamque ob causam *et corpus et animam ratione praeditam* assumsit. Neque enim *tres in partes* hominem divina scriptura dividit (*οὐ γαρ τριχῇ διαιρεῖ τὸν ἄνθρωπον ἡ θεία γραφή*), sed ex *anima* (Geistseele) et *corpore* constare hoc animal dicit. Deus enim, cum ex limo corpus formasset, animam inspiravit, et „*duas naturas* ostendit esse, *non tres*" (*καὶ δύο φύσεις ἔδειξεν, οὐ τρεῖς*)." Die letzten Worte dieser Stelle sind gewiß eine Anspielung auf die Lehre des Apollinaris. Mithin kann kein Zweifel sein, daß Apollinaris Geist, Leibseele und Körper als drei verschiedene für sich bestehende substantielle [1]) Factoren dachte. Hieraus wird es demnach klar, in welchem Sinne nach ihm die drei Bestandtheile des Menschen aufzufassen sind. Theodoret machte bloß die Dichotomie gegen ihn geltend. Daher er fortfährt: „Ipse autem dominus in evangeliis ait: Nolite timere eos, *qui occidunt corpus, animam* (Geistseele) vero non possunt occidere." Allein die Leibseele verwarf er keineswegs, wenn er

[1]) Vgl. Epiphanius Ancorat. tom. II. p. 82 et 83.

sie auch nicht ausdrücklich bezeichnet. Denn er nennt ja hier selbst den Leib sterblich, also muß er auch eine Lebensseele haben (facultas vitalis). Theodoret unterscheidet wesenhaft die vernünftige Seele von dem Leben des Körpers; indem er nicht will, daß die sinnlichen Lebensfunctionen, als: Speisebegehren, Schlafen, Dürsten u. s. w. der Geistseele beigelegt werden. Deßhalb sagt er: daß es nur Eine (*μίαν*) Seele, das heißt aber nach ihm: nur Eine Geistseele, gibt. Daß er die Leibseele (die anima vegetativa und sensitiva) nicht verwirft, geht auch aus der Form seiner Beweisführung hervor, daß die menschliche Natur Christi aus Geistseele und Leib bestehe. Denn Eranistes (dial. II. tom. IV. p. 112) erhärtet dieß also: „Jesus autem *proficiebat aetate*, et *sapientia*. Et dicerem, nihil horum convenire divinitati. *Aetate enim proficit corpus*, *sapientia vero anima*, non quae caret ratione, sed quae est *rationis compos*: ratione ergo praeditam animam (Geistseele) Deus Verbum assumsit." Ein Jeder erkennt, daß Theodoret hier dem Körper Christi das Wachsthum zuschreibt, mithin denkt er denselben nicht als todte Materie, daher mit einer Lebensseele begabt, welche jedoch als Innerlichkeit mit der Äußerlichkeit desselben zusammenfällt, da Theodoret, wie wir wissen, die Dichotomie festhält. Der anonyme Verfasser des Aufsatzes: „Über Dr. Baltzer's Vertheidigung des Günther'schen Dualismus" u. s. w. Bamberg 1853, darf hier nicht einwenden, daß die Geistseele eigentlich durch den Körper oder im Körper empfindet und leidet, aber nicht der Körper selbst. Denn Theodoret bemerkt ausdrücklich (Eranist. tom. IV. p. 195) vom Leibe Christi: *corpori* „competit *passio*." — „Quod si pati potuisset Dei Verbi natura, *supervacanea fuerit corporis assumtio*." Daß Theodoret aber die Einzigkeit der Seele bloß auf die Geistseele bezogen, erhellet daraus, daß er (Eran. dial. II. tom. IV. p. 112) den Orthodoxen die Frage stellen läßt: „Si vero colloquentibus nobis subito interveniat quispiam ex cohorte Apollinarii, et roget, *qualem*, o bone vir, animam dicas (sc. Christum) assumsisse? quid respondebis? Eran.: Primum quidem, quod *unam* duntaxat animam hominis

agnoscam (d. h. hier nur Eine Geistseele). Deinde adderem, quodsi tu *duas* animas esse putas (d. h. hier: zwei monadisch-substantielle Seelen) et unam *rationalem*, alteram *rationis expertem* putas, rationalem assumtam esse dico." Manche dürften hier meinen, daß Theodoret wirklich die anima irrationalis negirt habe. Allein es ist wohl zu beachten, daß den Apollinaristen gegenüber, um die vollkommene menschliche Natur Christi zu gewinnen, die Annahme der vernünftigen Geistseele vor Allem postulirt, und besonders hervorgehoben werden mußte. In dieser Beziehung besaß Christus allerdings nur Eine Geistseele (d. i. die vernünftige Seele). Theodoret wollte daher sagen: daß die Annahme der bloß vernunftlosen Seele nicht zur Constituirung der vollkommenen menschlichen Natur genüge, und daß der Mensch nur eine Einzige Geistseele besitze. Darum weist er auch auf die heilige Schrift hin (Eran. tom. IV. p. 73): „Divina vero scriptura unam (sc. Geistseele) agnoscit, non duas (ἡ δὲ θεία γραφὴ μίαν οἶδεν, οὐ δύο ψυχάς), quod aperte nos docet *primi hominis formatio.*" Hieraus folgt klar, daß es irrthümlich ist, zwei vernünftige Geistseelen oder zwei selbstständige verschiedene Seelen anzunehmen. Dieß scheint uns auch der Sinn des XI. Canon vom VIII. allgemeinen oder IV. Constantinopolitanischen Concil zu sein. Doch hat Theodoret hiermit die Leibseele nicht negirt, denn er mußte ja auch wissen, daß die heilige Schrift des A. B. von einer Blutseele spricht. Und endlich sagt er selbst, was wohl zu beachten ist (quaest. in Genes. c. 1. Interrog. 20. tom. I. p. 30.): „Patet igitur, Deum, cum ex hoc universo mundum unum efficere vellet, omnemque creaturam *diversis ex naturis* constantem [1]), *mortalium* et *immortalium*, rationis participum et *expertium* in *unum* quidpiam concludere statueret, vinculum omnium hominem constituisse. Hac igitur de causa et *animam* (die vernünftige Geistseele) illi tribuit et corpus." Theodoret hat demnach das *irrationale* im Menschen

[1]) „Πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐκ διαφόρων φύσεων συστᾶσαν, θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων, λογικῶν τε καὶ ἀλόγων."

auf *corpus*, und nicht auf die Geistseele bezogen; also ist hieraus ersichtlich, daß er auch eine anima irrationalis angenommen. Und von dieser sagt er hier zugleich, daß sie sterblich sei. — Wenn dagegen der bereits erwähnte anonyme Verfasser des Aufsatzes üb. Balz. Vertheid. u. s. w. (a. a. O. S. 27) bemerkt, daß Theodoret (Eran. dial. II. tom. IV. p. 106) auch davon spricht, „daß das *σῶμα* die *ζωτικὴν δύναμιν* von der vernünftigen Seele erhalte": so können diese Worte Theodorets nichts Anderes bedeuten, als: daß die vernünftige Geistseele dem Leibe die Actualität des Lebens verleihe, oder daß sie die potentielle Lebenskraft des Leibes in die Wirksamkeit oder Wirklichkeit übersetze. Denn in Eran. (dial. II. tom. IV. p. 107) sagt der Orthodoxe: daß die propria animae (der Geistseele) sind: Esse *rationalem*, et *immortalem*; vom Körper dagegen: Esse mortale. Hierauf fügt Theodoret (l. c. p. 106 et 107) noch hinzu: daß der Körper, nachdem seine Lebensfähigkeit in Lebenswirklichkeit von der Geistseele übersetzt worden, alsdann für sich, d. h. als solcher begehre, und nicht, wie der sogenannte ältere Dualismus unserer Zeit behauptet, daß die Geistseele einzig durch den Leib, oder im Leibe, oder mit dem Leibe z. B. Speise begehre. Denn also stellt Eranistes die Frage, nachdem der Orthodoxe von Christo gesagt: „Licet naturalis sit unio, tamen integrae manserunt naturarum proprietates" —: „Si manserunt sine mixtione naturarum propria, *quomodo cum corpore cibum appetit anima* [die Geistseele [1])]?" Der Orthodoxe antwortet: „*Non appetit cibum anima* (die Geistseele). *(Οὐχ' ἡ ψυχὴ τροφῆς ὀρέγεται.)*" „Quomodo enim, *immortalis* cum sit, et cibo praestantior? Sed *corpus*, vitalem ab ea vim accipiens, *sentit* indigentiam." Darauf macht Eranistes den Einwurf: „Videsne, animae (Geistseele) esse *sitire* et *esurire*, et quae his similia?" Der Orthodoxe löst nun den Einwurf also: „Si *haec animae* (Geistseele) *essent*, etiam *post discessum e corpore* et fame laboraret, et siti, et aliis similibus." Begehrt aber die Geistseele nicht mit dem Leibe die

---

[1]) *Πῶς μετὰ τοῦ σώματος ὀρέγεται τροφῆς ψυχή.*

Speise (d. h. ist nicht sie das ursprünglich Begehrende, weil nur mitbegehrend), sondern der Körper für sich, d. h. als solcher, so ist sie auch nicht, wie der sogenannte ältere Dualismus unserer Zeit meint, die vita corporis selbst. Wäre sie dieß wirklich, so müßte sie selbst allein mit dem Körper begehren, da nach dieser Ansicht der Körper als solcher ja nicht die vita ist, daher auch nicht das movens und agens (d. h. ein Thätigkeitsprincip), sondern bloß ein mechanisches Instrument. — Theodoret hat daher ohne Zweifel eine Geistseele und eine lebendige psychische Leiblichkeit anerkannt. — Wie könnte auch die an sich vernünftige und unsterbliche Geistseele dem Leibe vernunftloses und sterbliches Leben verleihen? Wir müßten nur annehmen, daß die Geistseele auch vernunftloses und sterbliches Leben in sich besitze. Allein Theodoret bemerkt ausdrücklich, daß die Vernünftigkeit und Unsterblichkeit das Wesen der Geistseele constituiren; also ist eine Lebenskraft mit Vernunftlosigkeit und Sterblichkeit von ihr ausgeschlossen. Wäre jedoch dieß nicht der Fall, so müßte man sagen können, daß die Geistseele qua rationalis unsterblich, und qua sensitiva (irrationalis) sterblich sei. Indeß die Prädicirung dieser beiden Eigenschaften von der Geistseele als Einem Principe ist ein Widerspruch. Dieß hat auch Theodoret selbst anerkannt; daher sagt (Eran. dial. III. p. 180) der Orthodoxe von der Gottheit Christi: „Sed nos aperte ostendimus, nullo modo posse *mortem pati, quod natura est immortale.* Neque enim *anima* (Geistseele) una cum corpore creata, eique copulata, et cum eo peccati particeps, *mortis* quoque particeps cum eo fuit, *propter solam naturae immortalitatem.*" Deßhalb sagt Theodoret ferner, daß Christi Gottheit unsterblich ist, und daß er nur im Fleisch den Tod erduldet hat (l. c.: „*Carne* autem dicimus ipsum mortem sustinuisse"). Der Orthodoxe bemerkt nämlich (l. c.): „Was unsterblich geschaffen ist, kann nie sterblich werden." Ist demnach die anima rationalis unsterblich, so kann mit ihr die anima sensitiva, da sie sterblich ist, nicht real Eins sein. Sie muß daher ein qualitativ von ihr verschiedenes Princip, d. h. die innere plastische und bewußte Lebenskraft des Leibes sein.

Aber allerdings war der Begriff der menschlichen Naturpsyche, von welcher Paulus I. Theff. 5, 23 redet, noch nicht allen Vätern so ganz klar; dieß gestehen wir gerne zu; daher auch einige derselben sie bald mit der Geistseele, bald wieder mit dem Leibe verbanden und real Eins setzten. Beides geschah jedoch in der Absicht, um die Trichotomie zu vermeiden, da die Kirche die Dichotomie ausdrücklich gelehrt hat (im Concil von Chalcedon, dann im IV. Concil vom Lateran). Die Naturpsyche oder Leibseele des Menschen ist allerdings keine monadische Substanz für sich. Sie hat Ähnlichkeit mit der Thierseele. Insofern sagt Gennadius: „Solum hominem credimus habere animam *substantivam,* quae exuta corpore vivit," und er fügt noch bei: „et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet." (Dieß Letztere ist jedoch falsch.) „Neque cum corpore moritur (de eccl. dog. c. 16). *Animalium* vero animae *non sunt substantivae* (d. h. monadische Substanzen), sed *cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur,* et cum carnis morte finiuntur, et ideo *nec ratione* reguntur, sed ad omnia *naturae incitamento* ducuntur (c. 17)." — Treffend bemerkt hierzu Staudenmaier (Dogmatik, III. Bd. S. 734, Anm.): „Man sieht, Gennadius unterscheidet eine substantielle Seele, und dieß ist ihm nach der ganzen Beschreibung der persönliche Geist. Das Thier hat demnach keine Seele, oder vielmehr kann das, was man in ihm oft so nennt, nicht eigentlich als Seele bezeichnet werden; daraus aber folgt zugleich, daß neben der wirklichen und wahren (substantiellen) Seele nicht noch eine andere zweite substantielle Seele im Menschen bestehen kann." Deßhalb sagen wir: Um dieser Trichotomie zu entgehen, bleibt nichts Anderes übrig, als die anima sensitiva mit dem Körper identisch zu setzen. Denn nur so ist sie als vernunftlose denkbar. Auf dieser Fährte war bereits der heilige Augustin. So sagt er in einem Tractate supra Scti Joh. Evangel.: „Apollinaristae haeretici dicti sunt, qui ausi sunt dogmatizare, quia Christus non sit nisi Verbum et *caro: Animam humanam* non eum assumsisse contendunt. — *Animam irrationalem* eum habere voluerunt, *rationalem negaverunt:* Dederunt ei animam pecoris, subtraxerunt animam

hominis." (Siehe bei Lupus l. c.) — Er bemerkt demnach zuerst: daß die Apollinaristen behaupteten, Christus bestehe nur aus dem Worte und dem Fleische. Und hintennach sagt er auch: daß sie Christo eine Thierseele beilegten. Hieraus erhellet, daß er die *anima irrationalis* zu dem *caro* rechnen zu müssen glaubte. Doch freilich schwankte er wieder in andern Schriften. Lupus sagt (l. c. p. 281 seq.): „Erroris fundamentum erat *sensitivae* ac *rationalis* in nobis animae *realis distinctio:* Hinc istam dumtaxat, non hanc ajebat Apollinaris a Domino assumptam." Allein dieses ist unrichtig. Der Irrthum des Apollinaris bestand darin, daß er meinte: es sei auch der Mensch dann ganz, wenn er nur aus dem Leibe und der Naturseele bestehe, und daß die Stelle des Geistes auch der Logos vertreten könne. Daß er die Leibseele annahm, war nicht irrig; aber daß er sie neben dem Leibe als Substanz für sich bestimmte: darin fehlte er. Denn die Leibseele ist allerdings von der eigentlichen Menschenseele, welche der vernünftige Geist ist, qualitativ verschieden, weil wir die erstere auch mit den Thieren gemein haben, was selbst Joh. Damascenus zugibt. Er sagt (de fide orthod. lib. II. c. 12. p. 179): „Illud insuper nosse oportet, hominem *brutorum animantium vitae participem* esse, et cum illis denique, quae ratione praedita sunt, intelligere. Cum *brutis* communicat, quantum ad *appetitum,* hoc est, *iram* et *cupiditatem,* itemque *sensum* et *motum impulsionis,*" obgleich er dann im Widerspruche damit, nur Eine Geistseele annimmt, die vegetativ, sensitiv und rational zugleich ist. Deßhalb ist die reale (qualitative) Scheidung zwischen Geist- und Leibseele keineswegs ein Irrthum, wenn man nur letztere mit dem Leibe als seine Lebenskraft identisch denkt. Denn auf diese Art ist die Zweiheit der Substanzen im Menschen immer gewahrt. Sage ich aber: daß die Menschenseele (der reine vernünftige Geist) zugleich auch die anima sensitiva und vegetativa sei, so ist hiermit kaum ein Widerspruch zu vermeiden; denn wie kann Ein- und dasselbe Princip (die Geistseele im Menschen) zugleich und an sich einerseits vom sinnlichen Triebe bestimmt, also unfrei, und andererseits sich wieder selbst bestimmend und frei sein? —

Wie unbegründet demnach der Vorwurf von Dr. Clemens sei, als hätte sich der sogenannte neuere Dualismus der Trichotomie schuldig gemacht, wird jetzt leicht Jeglicher selbst ersehen können. „Zunächst macht Knoodt" — bemerkt Clemens in seiner Replik I. auf Knoodt's offene Briefe (I. Wien 1853, S. 9—11) — „darauf aufmerksam, daß nach Günther „die Seele (d. h. nicht der Geist) nicht etwas vom Leibe Getrenntes, noch davon Trennbares, noch irgend wesentlich davon Verschiedenes sei, so daß nicht drei Elemente im Menschen vorkommen, sondern nur zwei, Geist und sinnbegabte, und in dieser Sinnbegabtheit sinnlich vorstellende oder denkende, sinnlich empfindende und sinnlich begehrende (d. h. mit Einem Worte: psychische) Leiblichkeit," und dieß zwar, weil ihm der Canon des VIII. allgemeinen Concils, wenn derselbe gegen Photius gerichtet sein sollte, und nicht gegen die Manichäer, eine Verwerfung „der Trichotomie, als der Lehre von drei wesentlich von einander verschiedenen Factoren des Menschenwesens, Geist oder vernünftige Seele, anima oder Thierseele, und Leib" zu enthalten scheint, ohne zu bedenken, daß der Dualismus, der „dem Leibe des Menschen ein bestimmtes Leben (resp. Denken), auch abgesehen vom Geiste" — also neben dem Geiste (oder der vernünftigen Seele) noch eine Leibes- oder Sinnenseele, sei diese nun vom Körper, als solchem, wesentlich verschieden oder nicht, zuspricht, nach der alten Sprachweise zwei Seelen im Menschen behauptet, und also eben so sehr von einem Concilienbeschlusse, der die Annahme von zwei Seelen verwirft, getroffen wird, als der Trichotomist."

Dr. Clemens meint demnach: der sogenannte neuere Dualismus sei vom Trichotomismus nicht verschieden. Denn der letztere behauptet: Es gibt im Menschen drei wesentlich von einander verschiedene Substanzen: Geist, Seele und Leib. Der sogenannte neuere Dualismus dagegen spricht: Es gibt im Menschen drei substantielle Elemente: Geist, Seele und Leib. Der Geist ist von der Leibseele und dem Leibe wesentlich verschieden. Die Leibseele ist neben dem Geiste ebenfalls ein Fürsichsein (eine Substanz), aber von der Substanzialität des Leibes nicht wesentlich

verschieden. Er hat daher auch drei substantielle Factoren. — Dagegen erwiedern wir: 1) Die menschliche Naturseele, welche der sogenannte neuere Dualismus behauptet, ist keineswegs in dem Sinne eine Seele, in welchem die alt-kirchliche Sprachweise sie begreift. Denn diese verstand unter diesem Worte entweder die vernünftige Seele (= Geist), wie es aus Gregor von Nyssa (de hom. opif. c. 14. edit. Paris. p. 81) erhellet, oder eine monadisch-substantielle Leibseele, wie die Bekämpfung des Apollinarismus, und ebenso die 150 epist. (ad Hedibiam) von Hieronymus erweiset. Nun behauptet aber 2) der sogenannte neuere Dualismus: Die menschliche Naturseele ist nicht eine „Substanz für sich", welche vom Geiste und Leibe wesentlich verschieden ist (= Trichotomismus), sondern: die menschliche Naturseele ist überhaupt kein „Fürsichsein", und nur vom Geiste, nicht aber vom Leibe wesentlich verschieden. Somit ist die Leibseele nach seiner Anschauung wohl eine Formalsubstanz, aber nicht eine substantielle Monade. Denn sie ist in der Totalität nichts anderes, als die Physis im Menschen, welche einerseits den sinnbegabten Leib bildet, und andererseits durch die Sinnenthätigkeit sich verinnert; d. h. die innere organisirende Lebenskraft des Leibes, und der Träger seiner bewußten Sinnenthätigkeit. 3) Im engern Sinne aber versteht der sogenannte neuere Dualismus unter dem Ausdrucke: menschliche Naturseele bloß die sinnlich-bewußte Lebensform des Leibes, mit welchem sie zusammenfällt. Sie existirt daher nach seiner Ansicht gar nicht als „eine Besonderheit" (oder wie Dr. Clemens sagt „auch abgesehen vom Geiste") neben dem Geiste, und deßwegen kann auch der sogenannte neuere Dualismus nicht in dem Sinne zwei Seelen behaupten, in welchem die alt-kirchliche Sprachweise gewöhnlich es aufgefaßt hat. Er sagt bloß: Der Mensch besteht aus einer vernünftigen Seele (Geist) und einem beseelten (lebendigen) Leibe. Die menschliche Leib- oder Naturseele ist daher keine eigentliche Seele, weil sie keine substantielle lebendige Monas für sich ist, wie der vernünftige Geist. Sie besitzt ihr eigenes Leben nur so lange, als sie mit dem Geiste vereint ist. —

Auch Dr. Berlage meint, unsere Ansicht der Trichotomie beschuldigen zu können. (Vgl. System der kathol. Dogm. II. Theil, I. Abth., 1853, S. 176, 177.) Unter den neuern Theologen und Philosophen nehmen sehr Viele „außer der anima rationalis noch eine thierische Seele, eine *anima sensitiva* im Menschen an, und begreifen nicht jene, sondern ausschließlich diese als das den Körper belebende und beseelende Princip, bekennen sich aber damit, obschon sie es vielfach nicht einräumen wollen, zur Trichotomie des Menschen, d. h. zur Annahme von drei besonderen Bestandtheilen des Menschen: Leib, Seele und Geist. Denn wenn schon die sogenannte vegetative Seele (anima vegetativa), welche den Pflanzen innewohnt, und ihre unorganischen Stoffe, unbewußt nach einer Idee, welche sie selber ist, zu einem Organismus entwickelt und ausbildet, kaum anders denn als ein besonderes immaterielles, von den unorganischen Stoffen verschiedenes Princip gedacht werden kann, um wie viel mehr ist nothwendig unter diesem Begriffe die thierische Seele zu fassen, da sie nicht nur, wie in der Pflanze, einen Proceß der Ernährung hervorruft, sondern auch Werkzeuge der Sinneswahrnehmung und willkührlichen Bewegung hervorbildet, und damit das Thier zur Wahrnehmung und Unterscheidung der Bilder der Außenwelt, zur Empfindung und zum Selbstgefühl, zur Begierde und zu Actionen der Willkühr befähigt. Jene Auffassung ist daher in der That nicht die dichotomische, sondern die trichotomische!" — Allein wenn Berlage nicht zugeben will, daß die anima vegetativa und sensitiva beim Menschen real eins seien, und wenn er deßhalb behauptet, daß sonach der Leib und die anima sensitiva für sich bestehende Besonderheiten sind, so darf er alsdann nicht mehr sagen: das Eigenthümliche des Menschenwesens bestehe in der Synthese von Geist und Leib. Denn nach seiner Auffassung ist ja bereits schon das Thier Synthese von Naturseele und Leib. Ist aber die Thierseele eine besondere einfache Monade, wesentlich verschieden vom Leibe, so ist sie auch unsterblich, wie die vernünftige Seele. Dieß die nothwendige Consequenz der Berlage'schen Ansicht. Daß jedoch die Thierseele, welcher die menschliche

Naturseele ähnlich ist (weil bloß graduell von ihr verschieden), mit dem Thierleibe zusammenfällt, hat bereits Basilius in seiner Homil. VIII. in Hexaëmeron (über den Schrifttext: „Producat terra animam viventem") erkannt. „Cur producit terra animam viventem? Ut *quid* inter *animam pecudis* et inter *animam hominis* intersit, discas. Quomodo hominis anima formata sit, paulo post scies: nunc vero de brutorum anima audi. Cum juxta id, quod scriptum est, *animalis* cujusque *anima sanguis* (*παντὸς ζώου ἡ ψυχὴ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐστιν*) ipsius sit, sanguis autem *concretus* soleat in *carnem* transmutari, caro vero corrupta in terram resolvatur: jure ac merito est quid *terrenum* anima brutorum (*γεηρά τις ἐστιν εἰκότως ἡ ψυχὴ τῶν κτηνῶν*). Producat igitur terra animam viventem. Animae vide affinitatem cum sanguine, sanguinis cum carne, carnis cum tellure: et rursus ordine inverso per eadem regredere a terra ad carnem, a carne ad sanguinem, a sanguine ad animam; et *pecorum animam terram* esse comperies (*καὶ εὑρήσεις ὅτι γῆ ἐστι τῶν κτηνῶν ἡ ψυχή*). Cave existimes animam esse *corporis constitutione vetustiorem*, aut ipsam post carnis dissolutionem permanere (*Μὴ νόμιζε πρεσβυτέραν εἶναι τῆς τοῦ σώματος αὐτῶν ὑποστάσεως, μήδε ἐπιδιαμένουσαν μετὰ τὴν τῆς σαρκὸς διάλυσιν*). Arrogantium philosophorum fuge deliramenta, quos non pudet *suas* ipsorum *animas*, et *canum, ejusdem* inter se *speciei* esse statuere" (p. 99 seq. — Opera Bas. edit. Jul. Garnier, parisina altera, Paris. 1839. tom. I.). — Übrigens sagen auch wir, daß nur die anima rationalis eigentlich Seele zu nennen sei, wie es schon Cassiodor am äußersten Ausgange der patristischen Philosophie erklärt hat, und zwar deßhalb, weil sie unsterblich ist. (De anima I.) Auch wir unterschreiben den Satz des Cassiodor: das Leben der unvernünftigen Thiere liege nur in ihrem Blute. — Eine ähnliche Naturseele hat nun auch der menschliche Leib, welche aber, wie schon oft bemerkt, nur in Verbindung mit der vernünftigen Seele (dem Geiste) lebendig ist. Nur diese letztere sah Claudianus Mamertus als ein Selbständiges und als ein für sich Seiendes in der Schöpfung an. Der sogenannte

neuere Dualismus lehrt daher nicht zwei eigentliche Seelen im Menschen, sondern nur Eine eigentliche (d. i. monadisch-substantielle), nämlich die Eine vernünftige Seele, und einen lebendigen sinnbegabten Leib, und somit ist seine Lehre nichts weniger als: Trichotomie. — Zudem ist auch dieses falsch, wenn Verlage meint: die Pflanzenseele sei eine verschiedene Besonderheit neben dem Pflanzenkörper, da sie doch bloß dessen wesenhafte Innerlichkeit und organisirende Lebenskraft ist, wie dieß die Naturphilosophie doch genügend bezeugt!

Hugo Cavellus zählt in seinem Suppl. die verschiedenen Ansichten der Philosophen zur Zeit der Scholastik, über die Anzahl der Seelen (disp. I. sect. VII. p. 594) auf. Er sagt: „Quidam philosophi posuerunt *animam unam omnium*, quae respectu diversarum dispositionum corporum, varia operatur: quem errorem rejeci supra. — Alii ponunt *in homine tres realiter distinctas animas: Philoponus* (I. de Anima, text. 91), *Zabarella* (lib. de Facultate animae, c. 8.), *Gandau* (7 physic. q. 8.), *Jamdun.* (lib. I. q. 12.).“ Diese Ansichten sind allerdings nicht ganz richtig. Die erste Ansicht ist völlig falsch. Denn ist Eine Geistseele in allen Menschen, so ist die Freithätigkeit und Unsterblichkeit der Einzelpersönlichkeit aufgehoben. — Was die Ansicht von Philoponus, Zabarella, Gandau und Jamdunus betrifft, so ist dieß zu erinnern: Wohl ist die anima rationalis wesentlich verschieden von der anima sensitiva und vegetativa, aber keineswegs sind auch beide letzteren: Substanzen für sich und von einander qualitativ verschieden; beide sind im Gegentheile im Wesen (da ja auch dieß bei der Naturseele des Thieres stattfindet) identisch, und fallen mit dem Leibe in Eins zusammen, welchem sie immanent sind. Es gibt daher nur Eine Leibseele (Physis), die vegetativ und sensitiv zugleich ist, und Einen vernünftigen Geist (Geistseele) im Menschen. —

Weiter bemerkt Hugo Cavellus: „Paulus Venetus (Summ. de anim. c. 5.) ponit in homine *duas animas totales re distinctas; sensibilem,* quae *est corruptibilis, et rationalem, immortalem;* et ultra has *multas vegetativas specie distinctas,* ut unam in osse, aliam in carne etc.“ Richtig hat Paul

Venetus erkannt, daß die anima rationalis und sensitiva total, d. h. qualitativ von einander verschieden sind; doch irrig nahm er noch dazu eine Mehrheit von substantiellen, bloß graduell verschiedenen vegetativen Seelen an. Denn das Eine Lebensprincip des Leibes (Entelechie) bildet sowohl die plastische, d. h. die materialisirende und organisirende (= vegetative), als die bewußte Sinnen-Thätigkeit. — Auch dem Hugo Cavellus scheinen die Ansichten der erwähnten Philosophen in Bezug auf Richtigkeit bedenklich zu sein. Er selbst aber entschied sich dafür: „In homine tantum est *una anima,* quae est *formaliter rationalis,* vegetativam et sensitivam *virtualiter* continens." Und warum? „Est Aristotelis (II. de anim. text. 31.), ubi ait: vegetativum esse in sensitivo et hoc in intellectivo, sicut figura superior in inferiori." Wer sollte es demnach läugnen können, daß die Psychologie der meisten Scholastiker von Aristoteles bestimmt war? Wohl ward sie auch vom heil. Augustin bestimmt, aber auch er ließ sich hauptsächlich von Aristoteles leiten. Da nun für Thomas von Aquino und Duns Scotus der heil. Augustin eine große Auctorität war, so folgten auch sie hierin größtentheils dem Aristoteles. Die Auffassung der Geistseele von Hugo Cavellus ist eine begriffliche Auffassung derselben: als eines Allgemeinen. Denn will man diese Ansicht festhalten, alsdann muß man consequent sagen: daß die anima sensitiva und rationalis sich wie graduelle Potenzirungen zu einander verhalten, und daß sie demnach nur quantitativ (formell) von einander verschieden, daher im Wesen identisch seien. Wir fragen: wie kann man aber dann noch behaupten, daß die Menschenseele (der Geist) von der Thierseele wahrhaftig, d. i. qualitativ verschieden sei? wie will man weiterhin noch die Unsterblichkeit dieser Menschenseele (des Geistes) retten? Oder will man etwa dieses denkrichtig finden: daß Ein- und dasselbe Princip (der Geist) von der einen Seite — qua rationalis anima — unsterblich, von der andern Seite jedoch — qua anima sensitiva — sterblich sei? Alsdann müßte man sagen können: die Menschenseele ist zur Hälfte Geistseele und zur Hälfte Thierseele. Denn was bedeutet der Ausdruck: „pars animae sensitiva, quam cum bestiis

communicamus“ anders? Hiervon fühlten selbst die Scholastiker schon die Schwierigkeit, daher sagten sie: daß der intellectus der anima rationalis keine potentia organica sei, um ihn von dem Leibe unabhängig zu machen. Allein wozu beweist man dann die spiritualitas der anima rationalis, wenn sie doch wieder auch sensitiv und vegetativ sein soll? ja, wenn sie sogar materielles Leben in sich befaßt? Es kann daher nur so viel wahr sein, daß der Geist mit der Naturseele in formaler, inniger Lebenseinheit steht; deßhalb kann man sagen, daß nur insofern die anima rationalis die anima sensitiva und vegetativa enthalte, weßhalb in der Wirklichkeit der Mensch auch geistig-psychisch-körperlich wirkt.

Die meisten Scholastiker hatten überdieß ihre Ansicht von der anima rationalis, daß sie zugleich sensitiv und vegetativ ist, der aristotelischen Philosophie entnommen, den wesentlichen Unterschied dagegen von Geist und Leib hauptsächlich auf das Evangelium gestützt. — Nach der heiligen Schrift ist aber folgende Ansicht aufgestellt (cfr. Matth. 26, 41; Pred. 12, 7 u. s. f.): der Mensch besteht aus der anima rationalis und dem Fleische. — Allein ist hiermit die menschliche Naturpsyche wohl negirt? Wir glauben: Nein. Denn dieses Fleisch wird ja nicht als ein todtes, sondern als ein organisirtes und lebendiges gedacht, indem es sonst nicht gegen den Geist begehren könnte (cfr. Galat. 5, 17). Mithin ist es auch beseelt, oder mit andern Worten: es gibt eine menschliche Leibseele. Wäre der Leib ein todter und an sich regungsloser Stoff, so ließe sich der Streit zwischen Geist und Fleisch nicht erklären. In demselben Sinne, wie wir, faßt auch der heil. Epiphanius diese Stelle: Galat. 5, 17, auf [1]). Er sagt Ancorat. tom. II. pag. 82 von Christo, weil die Apollinaristen seiner menschlichen Natur bloß das Fleisch, aber nicht den Geist vindiciren wollten, indem sie mit der Freiheit des Geistes seine Sündenlosigkeit nicht aufrecht erhalten zu können meinten: „Etenim sacrae litterae ubique diserte

---

[1]) Ebenso auch Basilius, Homil. in illud: „Attende“, tom. II. pag. 26, edit. Par. apud Gaume.

clamantes non adversus *mentem*, sed adversus *carnem* aspera illa, ac molesta pronuntiant: *Carnis enim*, inquit Apostolus, fructus sunt, stuprum, *adulterium, libido*, et his similia. Item: *Caro concupiscit adversus spiritum*." Dann pag. 84: „Jam vero si ex eo quod *mentem* susceperit, in *peccati* potestatem venisse dicatur, multo sane magis ex eo consequetur, si *carnem* induisse fateamur, citra quam peccatum perfici non potest." Endlich tom. I. advers. Haeres. lib. III. p. 1021: „Porro *scriptura* adversus carnem saepe disputans, *cupiditates* ac *voluntates ab hac ipsa pullulare* nos docuit." In diesen Worten wird es ausdrücklich bemerkt: daß die heilige Schrift uns lehre, daß die sinnlichen Begierden aus dem lebendigen Fleische entspringen, aber nicht aus der Geistseele. Diese kann wohl in die sinnlichen Begierden eingehen, und durch dieselben mitafficirt werden, weil sie mit dem lebendigen Fleische zu Einem Wesen (Mensch) und zur Lebensgemeinschaft (familiaritas) verbunden ist, aber sie kann nicht das primum principium appetens des Sinnlichen sein, da sie als solche immateriell ist. Wem diese gegenseitige Mitaffection zweifelhaft erscheinen sollte, der erwäge, was Cyrillus von Alexandrien (Mansi, Collect. concil. tom. V. c. XXVII. p. 164) „de Christi passione" sagt: „Neque id mirum, cum et ipsam *animam* hominis videamus si quid *corpus passum* fuerit, *extra passionem quidem manentem*, quantum pertinet ad *naturam* suam; attamen non extra passionem esse intelligi, *eo quod proprium sit corpus ipsius, quod patitur*: et licet incontigua sit et *simplex*, tamen id quod patitur, non alienum est. Sic intelliges etiam de Christo omnium salvatore. Quod *communicaverit* quidem passioni unigenitus quantum pertinet ad *familiaritatem corporis sui*, manserit autem passionis expers, ut Deus." Hieraus erhellet zuverlässig, daß in Christus nur wegen der Einheit der Person und wegen der Lebenseinheit der göttlichen und menschlichen Natur ausgesagt werden kann, daß die Gottheit, welche an sich *„impassibilis"* ist, an dem Leiden des Körpers Theil genommen hat. Sein Körper aber als solcher hat eigentlich gelitten. Wenn der heil. Augustin daher (lib. de duab. animab.

c. 13.) sagt: „Ita nunc *constituti sumus*, ut per *carnem voluptate* affici, et per *spiritum honestate* possimus,“. — so ist dieses ganz richtig von der sinnlich-geistig selbstbewußten Lebenseinheit des Menschen, d. i. von seiner ganzen Persönlichkeit gesagt. Dieses deutet Augustin unwillkührlich selbst an durch den Ausdruck: „Wir sind so beschaffen.“ Er bezieht also die grundwesentlich verschiedenen Erscheinungen: die Anregung des Fleisches zur Wollust, und die Anregung des Geistes zur Sittlichkeit nicht auf den Geist, sondern auf das „Wir“, d. h. auf die menschliche Person. Aber darin, meinen wir, wird Augustin schwerlich Recht haben, wenn er alsdann bemerkt: „Cur non magis hoc signum est *unius animae*, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest?“ Denn diese Erscheinungen sind nicht ein Zeichen von einer einzigen Seele, — sondern vielmehr ein Zeichen von der Einheit der Person im Menschen, deren Träger wohl allerdings der freie leitende Geist ist; aber deßhalb ist hiermit noch nicht negirt, daß auch der beseelte Leib als solcher begehre. Denn der Leib hat ja sein eigenthümliches Leben. Christus sagt ja selbst (Matth. 10, 28): „Fürchtet euch nicht vor Denen, welche den Leib tödten, die Seele („den Geist“) aber nicht tödten können.“ Es ist somit hier das sterbliche und zerstörliche Leben des Leibes dem unzerstörlichen und unsterblichen Leben des Geistes entgegengesetzt. Also muß auch der Leib ein eigenes Leben (anders gesagt: eine Naturseele) haben. Denn der unzerstörliche Geist kann dem Leibe kein zerstörliches Leben geben, da er ja als unsterblich kein solches besitzt. Ist demnach die menschliche Naturseele in den Evangelien, so wie in der heiligen Schrift des A. B. Lev. 17, 14. wohl mehr angedeutet, so ist sie ausdrücklich erst bei dem Apostel Paulus hervorgehoben und bezeichnet, Hebr. 4, 12. u. I. Theß. 5, 23. — In demselben Sinne, wie wir, mag auch Didymus von Alexandrien diese Stelle gedeutet haben. Denn Thumann selbst bemerkt (in seinem Werke: „Die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander nach der Lehre der kathol. Kirche.“ S. 83): „Derselbe wurde schon von Gennadius in seiner Schrift de dogm. eccl.

c. 20. beschuldiget, drei Bestandtheile im Menschen, Geist, Seele und Leib, gelehrt zu haben. Es muß zwar zugegeben werden, daß die Aussprüche dieses Lehrers den vorgenannten an Klarheit und Bestimmtheit nachstehen, doch möchte auch die Trichotomie kaum aus seinen Schriften bestättiget werden können. Jo. Alois Mingarelli, der Herausgeber seiner Schriften, sagt (in seinem comment. de Didymo, l. II. c. 4.): „Quamvis huic opinioni (*de hominis spiritu ab anima diverso*) Didymum adhaesisse concedamus: aequitatis tamen amor ac veritatis id a nobis exposcit, ut nonnulla hic animadvertere ne omittamus, quae ipsum valeant *excusare.* Primum enim longissime is abfuit ab illa haeresi, quam Apollinaris eadem fere opinione abusus excogitavit.“ — „*Spiritum* quidem hominis a Scriptura saepius memorari ait, eundemque spiritum *tertium quiddam* in homine, *praeter animam* et *corpus* esse contendit, *duobus potissimum Pauli testimoniis* innixus, quorum primum in *ep. I. Thessal.* 5, 23. sic se habet: »Ut integer spiritus vester etc.« alterum vero *I. Cor.* 2, 11. extat, et est hujusmodi »Quis enim scit etc.« At *quid* hujusce spiritus vocabulo intelligendum velit, *non declarat.*“ — Nun meint Mingarelli: „Quod si hominem *tribus substantiis, corpore, anima rationali* et *spiritu* constare existimasset, rejicienda profecto hujus modi opinio foret: sed ita eum sensisse, *haud scio* an tuto affirmari possit. — Potuit enim *spiritus nomine animum* ab *anima rationis experte distinctum* intelligere. — Quae si fuit ejus opinio, non videtur tam confidenter improbanda, *ut eum improbat Gennadius. — Lactantius* sane in lib. de opif. Dei c. 18. *non facilem solutu* censuit quaestionem, qua quaeritur, utrum *animus idem* sit cum *anima.*“ Thumann dagegen ist der Meinung, daß Didymus von Alexandrien unter spiritus (*πνεῦμα*) bloß die Gnadengabe des heiligen Geistes verstanden habe. Dieß ist uns deßhalb nicht wahrscheinlich, da Didymus Lehrer an der catechetischen Schule zu Alexandrien gewesen, wo früher die anthropologische Ansicht von Clemens von Alexandrien, dann von Origenes besonders herrschte. Hierauf war er ein Anhänger von vielen Lehren des Origenes; Athanasius,

der ihn zum Lehrer an der catechetischen Schule zu Alexandrien ernannt hatte, neigte selbst zur anthropologischen Ansicht des Clemens von Alexandrien hin. Dazu ist zu bemerken, daß Didymus zur Begründung seiner anthropologischen Ansicht sich auf I. Cor. 2, 11. berief, also muß er nothwendig den spiritus als Substanz aufgefaßt haben. War aber dieß der Fall, so mußte er alsdann, wenn er die Dichotomie festgehalten hat, wie Thumann selber es zugibt, weil er wiederholt „ψυχὴ καὶ σῶμα“ als die Bestandtheile des Menschen andernorts bezeichnet, nothwendig im I. Theff. 5, 23. unter anima die vernunftlose Leibseele verstanden haben, die jedoch als bewußte Innerlichkeit des Leibes mit seiner Äußerlichkeit in Eins zusammenfiel. Denn nur so konnte er sich von dem apollinaristischen Trichotomismus fern halten. Auf dasselbe Resultat kömmt auch Mingarelli hinaus, und er meint, daß Gennadius den Didymus mit Unrecht getadelt habe. Und auch uns scheint es so. Dieß schließt aber nicht aus, daß Didymus andernorts unter πνεῦμα auch die Gnadengabe des heiligen Geistes befaßt habe.

Die Stellen jedoch, in welchen sich Didymus für den sogenannten neueren Dualismus ausspricht, lauten (liber de spiritu sancto in biblioth. veter. Patrum apud Galland. tom. VI. p. 282): „Dicitur,“ ait, „etiam excepta anima et excepto spiritu sancto spiritus alius quis esse in homine, de quo Paulus scribit (I. Cor. 2, 11.). . . . Si enim voluerit contendere quispiam animam hic significari in spiritu: quis erit homo, cujus cogitationes et arcana et secreta cordis occulta nesciat homo, nisi spiritus ejus, quia de corpore solitario hoc intelligere velle perstultum est.“ Dann ibid. ad I. Thess. 5, 23: „Sicut alia est anima et corpus aliud; sic et aliud est spiritus ab anima, quae suo loco specialiter appellatur. De quo et oravit, ut integer cum anima servetur et corpore; quia incredibile est atque blasphemum, orare apostolum, *ut spiritus sanctus integer servetur*, qui nec *immutationem* potest recipere, nec *profectum*. De *humano* ergo, ut diximus, *spiritu*, in hoc loco Apostoli sermo testatus est.“ Daß aber Didymus eine menschliche Naturseele angenommen, als wesentlich verschieden

von der vernünftigen Geistseele, ersehen wir aus seiner Enarratio in epist. Petri I. (in der biblioth. PP. tom. VI. p. 291) ad v. 11: „Conscriptor hujus epistolae dicit: Quoniam praecipuo circa vos affectu constringor, obsecro ac invito, *ut abstineatis a carnalibus desideriis*, quae militant adversus animam, et inimicitias multas habent adversus eam. *Quoniam alia animae, et alia carnis substantia est.* Illa siquidem incorrupta et *immortalis*, incorrupta *immortaliaque desiderat:* haec autem cum sit *corrupta* atque diffusa, *turpia* et *languentia* concupiscit. Hac igitur *differentia* consistente circa carnem (zwischen der Natur- oder Fleischesseele) et animam (der unsterblichen Geistseele) hominum, necesse est *studia* uniuscujusque substantiae esse *contraria.* Quia vero alterius generis est alteriusque substantiae anima praeter corpus palam advertenti compassiones eorum atque discordias. Nam quando subtrahit se *anima a passionibus corporalibus*, munda et splendida conservatur, salubriter operationes dignas et pure intelligens ac perficiens, memoriam habens boni, diligens Deum, et scientiam ejus habere volens. Quando vero *carnis passionibus* implicatur, omnia apud eam his adversa reperiuntur; quae intellexerit oblivioni repente tradit, quae nondum sciebat, amittit, *amorem libidinis* habens potius quam Dei dilectionem; ita ut paene ad hoc usque credatur pervenire, quatenus tota putetur converti in carnem.“ Man kann hier nicht sagen, daß die sinnlichen Begierden nach Didymus ebenfalls von der Geistseele erzeugt werden, denn er bemerkt ja ausdrücklich: daß die Substanz der Geistseele eine wesentlich andere ist als die des Fleisches, und daß eben in dieser wesentlichen Naturverschiedenheit beider ihr wesentlich verschiedenes Begehren und Streben wurzelt. — Auch hat Didymus den menschlichen Geist nie als dritte Substanz im Menschen neben dem Leibe und der sinnlichen Seele bestimmt, sondern er setzt die sinnliche Seele identisch mit dem lebendigen Fleische (Enarrat. in epist. Petri I. p. 291), und nennt den Geist andernorts auch Seele (ψυχή). Er meinte jedoch hiermit die vernünftige. Denn so sagt er (lib. de Spirit. S.

p. 282): Stephanus *animam* suam *spiritum* vocans: Domine, inquit, Jesu, suscipe spiritum meum. Offenbar ist doch hier der spiritus nur die anima rationalis, aber nicht auch als die anima vegetativa und sensitiva angedeutet. Denn die anima sensitiva kann nur da existiren, wo es Sinnesorgane gibt, und die anima vegetativa, wo eine körperliche Ernährung stattfindet. Daher sagten einige Scholastiker selbst, z. B. Zabarella (de mente hum. p. 855): „Partes animae, quae *organis* sunt *alligatae, a corpore inseparabiles* sunt.“ Nur die anima rationalis hat als solche kein organum corporeum. Mit Unrecht hat daher Gennadius den Didymus der Trichotomie beschuldigt de eccles. dogmat. c. 15; cfr. c. 20: „Non est *tertius* in substantia hominis spiritus, sicut Didymus contendit, sed spiritus ipsa est anima pro spirituali natura.“ — Wir wollen jedoch den Schriftbeweis hier nicht wiederholen, da wir ihn bereits in unserer Broschüre: „Nothwendigkeit der christl. Offenbarungsmoral“ zugleich mit Rücksicht auf die Einwendungen des Dr. Thumann dargelegt haben, welchen Dr. Clemens freilich mit Stillschweigen übergangen, obgleich er hätte nachweisen sollen, daß unsere Deutungen der heiligen Schrift unbegründet sind, wenn er uns in Betreff dieses Punktes der Häresie verdächtig bezeichnen will. Denn wir meinen, daß sich aus der Forschung in der heiligen Schrift, die gleichfalls eine Erkenntnißquelle der Offenbarung ist, auch ein helleres Licht für die Deutung der Conciliencanonen ergeben könnte. — Was die Väter betrifft, so wird es gewiß nicht zu erweisen sein, daß unsere Ansicht directe von allen verworfen ist; wir fanden im Gegentheil von mehreren Zeugnisse für dieselbe. Wir trafen bei denselben einen „spiritum vitalem“ „qui carne tegitur et cum carne moritur“ — wie Gregor der Große sich ausdrückt, und es geht schon daraus, daß fast alle Väter den Menschen als „vernünftiges Thier“ schildern, hervor, daß der Mensch eine Leibseele hat. Also sagt Origenes (Joh. T. X. n. 29.): der Mensch sei ein „*λογικὸν ζωόμενον*“, dann Gregor von Nyssa (de virgin. c. 12.): „*λογικὸν καὶ διανοητικὸν ζῶον*“, — ferner (de hom. opif. c. 8.): „*τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον.*“ — Basilius (advers. Eunom. I. IV.):

„ἐστὶν ἄνθρωπος ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν." Ist aber der Mensch von der Naturseite dem Thierindividuum ähnlich, so hat er auch einen sinnlich beseelten Leib, d. h. eine Leibseele. Dieß hat ja selbst Thomas von Aquino zugegeben. Er behauptet bei der Formation des menschlichen Embryo zur Menschengestalt, daß in ihm zuerst die anima vegetativa, und dann die anima sensitiva thätig sei bis zur Ankunft der anima rationalis (Summa theol. P. I. Art. II. tom. 20. p. 643. edit. de Rubeis.) Hierauf: Summa cont. Gent. lib. II. c. 89. t. 18. p. 199. Der Mensch ist ja von dieser Seite der Gipfelpunkt der Natur. Wie sollte nun sein Körper auf die Entwicklungsstufe der Erde zurücksinken? oder gar zur todten Ur-Materie (die gar nie existirte, weil Gott kein Sein ohne Kraft setzen kann)? Hat die Natur zuletzt die Beseelung (die Bewußtwerdung) angestrebt, und nach ungeheuren Arbeiten in den sinnbegabten Thierindividuen dieselbe erreicht, um sich ihre Erscheinungen in denselben zu verinnern, sollte sie dann, am Ziele angekommen, ihr Werk wieder aufgeben, und plötzlich bei der Formation der Naturindividualität des Menschen zur todten Materie zurücksinken, — so, daß der menschliche Körper nichts als regungsloser Stoff wäre, wenn doch nach dem heil. Thomas selbst, der hierin dem Aristoteles folgt, die Leiblichkeit des Menschen der Zweck des Naturprocesses (finis generationis) ist, d. h. der Eingang der Natur in den Geist, und durch ihn zugleich ihre Verklärung? Dieß ist nicht wahrscheinlich. Hat man wohl bei dieser Annahme erwogen, daß die Natursubjecte (die Thiere) bloß um die sinnlichen Erscheinungen wissen, und daß sonach, wenn die Idee der Natur als Sein gewonnen werden soll, dieß nicht anders geschehen kann, als daß eine gesteigerte sinnbegabte lebendige Naturindividualität mit einer vernünftigen Geistseele verbunden werde, welche die Idee des Grundes hat, damit von dieser die Erscheinungen des ganzen Universums aufgefaßt und zugleich ihr Sein und Wesen erfaßt werde? Kann der menschliche Körper alsdann noch als regungsloser Stoff, als bloßes mechanisches Werkzeug angesetzt werden, wenn er der

vernünftigen Geistseele die Summe der sinnlichen Erscheinungen des Universums vermitteln soll? Diese Forschung ist das Endresultat der neuern Naturphilosophie. Es fragt sich nun: ob dann die sinnbegabte Naturindividualität des Menschen, wenn sie doch der Thierindividualität so ähnlich ist, nicht sinnlich beseelt sein könne, und weßhalb sie es nicht sein soll? Ferner: wenn der Geist in der Verbindung mit dem Körper die Eigenthümlichkeit seiner Natur, d. h. die Immaterialität bewahren soll, ob er alsdann noch die materiellen Lebensfunctionen der Naturseele übernehmen und unmittelbar vollziehen könne? Diese Fragen hat der sogenannte ältere Dualismus bisher noch nicht gelöst. Deßhalb darf er es dem sogenannten neueren Dualismus, der die neuere Naturphilosophie für sich hat, nicht verargen, wenn er in seine Richtigkeit einige Zweifel setzt, und dieses gerade ferner auch aus dem Grunde, weil mehrere Väter selber schon die menschliche Leibseele lehrten und erkannten. Wie hätte sonst Augustinus den Apollinaristen gegenüber (in tract. supra Joh. Evang.) sagen können: „Dederunt ei (Christo) animam pecoris (oder = animam irrationalem oder Leibseele), subtraxerunt animam hominis" (= mentem = animam rationalem = Geist)? Mit Recht bemerkt daher Justinus (de resurr. fragm. n. 10.): „*Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν;*"

Deßhalb wird der Mensch von den Vätern gewöhnlich als die Einheit von Vernünftigem und Unvernünftigem aufgefaßt. Also Clemens von Alexandrien: „*ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος, ψυχῆς καὶ σώματος*" (strom. I. IV. c. 3. p. 567); und Gregor von Nazianz sagt (Orat. XXXII. n. 9. edit. Caillau, tom. I. pag. 585 und 586): „Ordnung schuf den Menschen, ein vernünftiges Wesen, aus einer Mischung von Vernünftigem und Vernunftlosem, und verband auf eine geheimnißvolle und unaussprechliche Weise den Staub mit dem Geiste" (*τὸν χοῦν τῷ νοΐ* — terram cum *mente*). Aus Letzterem erhellet, daß von Gregor von Nazianz das Vernunftlose zum Staube, d. h. hier zum Leibe gerechnet wird; man

kann mithin die Andeutung einer anima irrationalis (Leibseele) hier nicht verkennen, und ebensowenig bei Clemens von Alexandrien; denn dieser setzt direct den Geist als das Vernünftige in Gegensatz zu dem Leibe, als dem Vernunftlosen; allein der Leib ist nur als Naturseele vernunftlos. Man ersieht ferner zugleich aus Orat. 32. n. 9, daß *νοῦς* = *mens* bei Gregor von Nazianz auch öfters den Geist als Substanz bedeutet. Auch ist aus der Orat. XXXVIII. n. 11. tom. I. pag. 669 erkennbar, daß er die *anima irrationalis* zu *caro* und nicht zu mens (Geistseele) gerechnet habe, weil er bemerkt, daß der Mensch eine Mischung aus zwei Entgegengesetzten, — also ein aus zwei qualitativ verschiedenen Naturen bestehendes Wesen ist: *μίξις των ἐναντίων*. Die Leibseele ist daher wesentlich verschieden von der Geistseele, weßhalb Gregor von Nazianz in derselben Orat. auch sagt: *Mens* (*νοῦς*) jam et *sensus* (*αἴσθησις*) sunt discreta. Die meisten Väter der früheren Jahrhunderte rechnen daher das Irrationale, d. h. die anima irrationalis oder sensitiva zum Leibe, nicht aber zum Geiste, = der anima rationalis (wie es später in der Scholastik größtentheils geschehen ist), um den substantiellen Dualismus von Geist und Leib gegenüber dem Trichotomismus aufrecht zu erhalten. Eben deßhalb, weil die Väter bei Aufzählung der Bestandtheile der menschlichen Natur die anima sensitiva oft nur schlechtweg anführten, hat es den Anschein, als lehrten sie eine Trichotomie, wie es z. B. bei Gregor von Nyssa der Fall ist in seinem Werke: De hom. opif. c. 8. Allein diese Trichotomie löst sich doch in eine Dichotomie auf, weil er die *ψυχὴ* als ein nur Fühlendes, als ein *φυσικὸν* bezeichnet. Er rechnet somit die *ψυχὴ* (hier die anima sensitiva) auch zum Leibe. Deßhalb ist nach ihm (wie es aus c. 9. l. c. hervorgeht) nur der eigentliche Geist körperfrei: „*ἐπεὶ οὖν νοερόν τι χρῆμα καὶ ἀσωματικόν ἐστιν ὁ νοῦς*.“ Es waren sich allerdings noch nicht alle Väter darüber klar, wohin die *ψυχὴ* (d. h. die anima sensitiva hier) zu rechnen sei: ob zum Leibe oder zum Geiste; daher wir sie auch bald zum Leibe, bald zum Geiste bezogen finden. Allein wir müssen doch gestehen, daß die meisten, besonders die

griechischen Väter, sie zum Leibe rechneten, und wo sie auf den Geist bezogen wird, da kommt dieß nur daher, weil sie eben beiden, dem Leibe, wie dem Geiste dient. Dieß hatte Origenes klar erkannt. Es ist daher irrig, wenn Dr. Clemens und noch Manche meinen, man müsse die ψυχή (die anima sensitiva), wie es im Mittelalter Viele gethan, nothwendig auf die anima rationalis beziehen und sie mit dieser identisch setzen. Denn so schreibt ein wahrscheinlicher Zeitgenosse [1]) des heil. Athanasius („De communi essentia Patris, Filii et Spirit. s.“ n. 53.) also: „ἄνθρωπός ἐστι ζῶον νοερὸν, αἰσθητικὸν θεοῦ νοῦ, καὶ ζωῆς αἰωνίου δεκτικόν.“ Er unterscheidet aber in der folg. Nummer (54.) drei Bestandtheile: πνεῦμα, ψυχὴ und σῶμα; πνεῦμα ist bei ihm νόυς ἀνθρωπίνος, die ψυχὴ dagegen läßt er sich bald mit dem Geiste, bald mit dem Leibe einigen. Diese Erscheinung erklärt sich eben nur daraus, wie wir schon bemerkten, weil der Geist mit der ψυχή (anima sensitiva) formal verbunden ist, indem sie ihm das Wissen von den sinnlichen Erscheinungen des Leibes und der Außennatur vermittelt, und weil sie andererseits eben nur die Innerlichkeit (ἐντελεχεία) des Leibes, seine plastisch organisirende Lebenskraft und sein sinnliches Bewußtsein ist, und somit auch dem Leibe dient. Daher ist sie gleichsam die Vermittlung zwischen Geist und Leib. So sagt auch Dr. Staudenmaier (Dogmat. III. Abthl. II. S. 366) treffend: „Origenes unterscheidet ein Dreifaches im Menschen: die Seele nämlich, den Leib und den Lebensgeist. Dieser Lebensgeist ist aber nicht an und für sich ein Drittes, sondern ist ein mit dem menschlichen Leibe Gegebenes, daher er selbst oft dem wirklichen Geiste gegenüber Fleisch genannt wird. — Da jedoch dieses Princip der Sinnlichkeit eben in den Dienst des höhern Geistes treten kann, wie es im entgegengesetzten Sinne dienend wird, obschon die Bestimmung immer vom Geiste

---

[1]) Man schreibt dieses Werk dem Athanasius selbst zu, allein mit Unrecht. Da man jedoch daraus die Anschauung jener Zeit über das Verhältniß von πνεῦμα, ψυχή und σῶμα kennen lernt, so ist das Werk für uns immerhin wichtig.

selber als dem freien ausgeht; so ist die Seele, welche als jenes Princip der Sinnlichkeit sich darstellt, allerdings ein Mittleres, jedoch ohne je aufzuhören, ein Moment des Körperlebens zu sein [1]." — Und allerdings ist dem so. Origenes sagt nämlich (de princ. I. III. c. 4. n. 1.): „Qui ex anima constamus et corpore et *spiritu vitali.*" Er setzt den spiritum vitalem als ein Annexum des Leibes, weil er eben seine subjective Innerlichkeit ist. Dieser spiritus vitalis, oder diese Leibseele ist aber zugleich ein medium, weil sie auch dem Geiste dient; daher bemerkt Origenes (l. c. I. II. c. 8. n. 4.): „Unde videtur quasi *medium* quoddam esse anima (ψυχὴ) inter carnem infirmam et spiritum promptum." Sie ist aber nicht eine monadische Substanz für sich. Denn Origenes sagt (l. c. I. III. c. 4. n. 2.): „Ex quibus primo illud discutiamus, quod adstruere solent quidam, quia una sit bona in nobis anima et *coelestis,* alia vero *inferior* et *terrestris:* et quod ea quidem, quae melior est, *coelitus* inseratur. Illam vero inferiorem, quam dicunt, ex corporali eam semine simul asserunt cum corpore seminari, unde et *praeter corpus vivere eam vel subsistere* negant posse, propter quod et *carnem* eam frequenter appellari dicunt." Hieraus ersehen wir, daß der Einwand der sogenannten älteren Dualisten unserer Zeit: „Wir gestehen gerne zu, daß der Leib ein Leben besitze, und daß dieß die heilige Schrift und die Väter sagen, aber nur behaupten wir: daß nach der Schrift und den Vätern der Leib unmittelbar sein Leben von der anima rationalis besitze, da derselbe an sich todte Materie ist," — fruchtlos ist; denn wir haben hier ein ausdrückliches Zeugniß von Origenes, daß er die anima sensitiva zum caro rechnet, wie es auch Paulus (Gal. 5, 17.) gethan hat. Da also nicht bloß die heilige Schrift, sondern auch die Väter eine anima sensitiva anzudeuten, und zu caro zu rechnen scheinen, so meinen wir, daß auch das IV. Lateran-Concil, wenn es sagt: der Mensch

[1]) Origenes blieb sich jedoch in seiner Ansicht nicht getreu. Andernorts bestimmte er zwar die Seele auch als ein Mittleres zwischen Geist und Fleisch. Allein hier ist die Seele alsdann nur der durch die Sünde erkaltete, verkümmerte Geist (in epist. ad Rom. L. I. opp. t. IV. p. 466).

bestehe „ex spiritu et corpore", noch keineswegs die Leibseele negire. Denn es will gewiß keinen todten, sondern einen lebendigen, also einen an sich sinnlich und außerdem auch geistig beseelten Leib (da er nur dadurch ein menschlicher ist) bezeichnen, weßhalb das Concil von Vienne mit Recht sagen konnte, Christus habe ein „corpus passibile" angenommen. Und dann wurde ja schon zur Zeit des Origenes die menschliche Naturseele auch einfach hin Fleisch genannt. Beide fallen also zusammen in Eins und verhalten sich zu einander wie Innerlichkeit und Äußerlichkeit eines und desselben Lebensprincipes (der Physis). Ebenso hat Gregor von Nazianz offenbar ψυχή auch in der Bedeutung von Naturseele zum Leibe bezogen. Denn er tadelt an Apollinaris besonders dieses: daß er Christo bloß [1]) eine Thierseele zuschreibe, und die vernünftige Geistseele dagegen, die eigentliche Menschenseele, absprече. Er kann daher ψυχή nicht als eine bloß niedere Kraft des menschlichen Geistwesens aufgefaßt haben. Denn die Seele gehört ja beim Thiere zum Leibe, ist seine Verinnerung, mithin kein Fürsichsein, keine monadische Substanz. Daher auch Augustin sagt (in oct. tr. quaest. libro): „Ut belluam quandam cum figura humani corporis Dominus suscepisse credatur." Und Theodoret bemerkt (in prima orat. de div. provid.): „Apollinaristae carnem, quae a Verbo adsumpta est, *animatam* vocant." Ferner sagt Gregor von Nazianz, daß der ganze Mensch aus πνεῦμα, ψυχή und σῶμα bestehe — und bemerkt hierbei, daß bloß der Geist (πνεῦμα) und nicht auch die ψυχή (Leibseele) von oben komme (Arcan. carm. III. de Anima): „Divinis sumsit manibus, *formamque* creavit — Protinus ipse meam, *vitamque impertiit illi* — *Pneuma* etenim inseruit, quod numine fluxit *ab alto*." — Hieraus ist einleuch-

[1]) „Si autem *animatus* quidem (sinnlich beseelt), verum *mentis* (der Geistseele) expers, quo tandem modo hominis nomen sustinebit? Neque enim homo *animal* est *mente* carens. Atque illud necesse est, ut *species* quidem et *larva humana* sit, *anima* autem equi cujuspiam aut bovis, aut *alius animalis*, *mentem* non habentis." (Epist. I. ad Cled. tom. II. p. 88. l. c.)

tend, daß keineswegs die anima sensitiva eine niedere Kraft des menschlichen Geistwesens ist, noch daß der Geist von Gregor von Nazianz bloß als eine höhere Seelenkraft, als die Intelligenz aufgefaßt wurde. Er dachte in dieser Stelle den menschlichen Geist (*πνεῦμα*) gewiß als eine Substanz, und daß er die menschliche Naturseele nicht negirte, und zu caro rechnete, geht auch aus folgender Bemerkung hervor: „At, inquit, *divinitas mentis* loco sufficiebat. Quid autem hoc ad me? Divinitas enim cum *sola carne* homo non est, imo nec cum *sola anima* (Leibseele = Lebensseele), nec cum *utraque* (Leib- und Lebensseele), *si mens absit* (die Geistseele), quae etiam *magis homo* censeri debet.“ [Epist. I. ad Cledon. presbyt. contra Apollinarium, tom. II. p. 88. edit. Caillau [1])]. Dann in Carm. IV. v. 65 seqq. p. 69, nach Ullmann's Übersetzung (in seinem Werke: Gregorius von Nazianz): „Es wohnt in mir ein zweifacher Geist, der bessere strebt nach dem Guten, der schlimmere nach dem Bösen. Der Eine ist bereit, Christo

---

[1]) „*Ἀλλ' ἤρκει, φησίν, ἡ θεότης ἀντὶ τοῦ νοῦ. τί οὖν πρὸς ἐμὲ τοῦτο; θεότης γὰρ μετὰ σαρκὸς μόνης οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' οὐδὲ ψυχῆς μόνης, οὐδὲ ἀμφοτέρον χωρὶς τοῦ νοῦ, ὃ και μᾶλλον ἄνθρωπος.*“ — In dieser Stelle ist ohne Zweifel die Substanz der Geistseele gemeint. Dieß erhellet aus den Worten: *ὃ και μᾶλλον ἄνθρωπος.* „Multi, inquit Billius, hominem *sola mente* definierunt, Plato praecipue *substantiam rationalis animae* haberi, *corpus* autem *hominis simulacrum* et umbram. Vide Mars. Ficinum in argumento XII dialogi Platonis de Legibus, unde Africanus apud Ciceronem in Somnio (8.) sic Scipionem alloquitur: „Nec enim *is es*, quem *forma* ista declarat; *sed mens cujusque is est quisque*, non ea *figura*, quae digito demonstrari potest.““ (Also die Note der Mauriner.) Nun sagt aber Gregorius von Nazianz unmittelbar darauf: „Quamobrem *totum* hominem (*τὸν ἄνθρωπον ὅλον*) retine ac divinitatem adjunge, ut me plene ac perfecte beneficio afficias.“ Somit kann der Ausdruck: nec cum utraque homo (carne et anima) nur dieß besagen: daß das vollständige Wesen des Menschen keineswegs bloß in dem Leibe (Fleische) und der Leibseele bestehe. Gregor von Nazianz rechnet daher zum Wesen des ganzen Menschen: Leib, Leibseele und Geistseele. Mithin hat er eine menschliche Leibseele anerkannt.

zu gehorchen, und zu dem Lichte sich zu erheben, der Andere verbindet sich mit Fleisch und Blut, und ist geneigt, den Satan aufzunehmen, und sich zur Finsterniß hinziehen zu lassen." Es ist hier offenbar auf die ungeordneten Begehrungen der menschlichen Naturseele (oder Fleischesseele) angespielt, die, indem sie sich geltend machen wollen, oft mit dem Geiste in Widerstreit gerathen. Und hierauf (epist. I. ad Cled. tom. II. p. 90. l. c.): „Si autem ut simili per simile sanctificato peccati damnationem solvat, profecto quemadmodum *carne* propter carnem damnatam et *anima* propter animam opus habuit, ita etiam *mente* propter mentem, utpote *quae in Adamo non solum peccaverit*, sed et *prima affecta fuerit*, quemadmodum medici in morbis loquuntur [1])." Hier ist Geist wiederum nicht als bloße Kraft (als Intelligenz oder als Vernunft) aufgefaßt, sondern als Sein; — denn nur ein selbstbewußtes und freies Princip kann sündigen, aber nicht eine bloße Kraft. (Cfr. carmen de vita sua, p. 624.) Ferner (epist. I. ad Cled. tom. II. p. 89. l. c.): „So ist auch unser Geist etwas Vollkommnes, und behauptet die Herrschaft, jedoch nur über die Seele und den Leib [2])." Hier ist nun ausdrücklich bemerkt, daß der Geist über die Naturpsyche und den Leib herrsche und beide leite. Es ist daher außer Zweifel gestellt, daß Gregor von Nazianz die *ψυχή*, wenn die Rede von den Bestandtheilen des ganzen Menschen: von *πνεῦμα* (oder *νοῦς*), von *ψυχὴ* und *σῶμα* ist, zum Leibe bezogen, und nicht zur anima rationalis. Er unterscheidet ja den *mens* als das Beherrschende von der *ψυχὴ* und dem *σῶμα* als dem zu Beherrschenden. Denn der Geist weiß die sinnlichen Anregungen als nicht von ihm ausgehend, sondern von der Leib-

[1]) *»Εἰ δὲ ἵνα λύσῃ τὸ κατάκριμα τῆς ἁμαρτίας τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἁγιάσας, ὥσπερ σαρκὸς ἐδέησε διὰ τὴν σάρκα κατακριθεῖσαν καὶ ψυχῆς διὰ τὴν ψυχήν, οὕτω καὶ νοῦ διὰ τὸν νοῦν, οὐ πταίσαντα μόνον ἐν τῷ Ἀδάμ, ἀλλὰ καὶ πρωτοπαθήσαντα, ὅπερ οἱ ἰατροὶ λέγουσιν ἐπὶ τῶν ἀῤῥωστημάτων.«*

[2]) *»Τέλειον οὖν ἡμέτερος νοῦς καὶ ἡγεμονικόν, ἀλλὰ ψυχῆς* (Leibseele) *καὶ σώματος.«*

seele. Sonst wäre ja gar kein Kampf zwischen Fleisch und Geist denkbar, wenn ersteres bloß todter Stoff wäre und nicht eine Selbstthätigkeit hätte. Denn würde der Geist selbst für das Fleisch begehren, so wäre es in der That lächerlich, wenn er dann wieder dagegen ankämpft; er könnte sich ja den Kampf leicht ersparen, indem er die unlautern Begierden nicht zu erzeugen brauchte, was er nach der Ansicht des Dr. Clemens leicht kann, da er das allein Bewegende und Thätige im Menschen ist. Wie viele unnütze Plagen haben sich da nicht die Asceten alter und neuer Zeit bereitet!

Es ist demnach die sogenannte neuere dualistische Ansicht von der menschlichen Naturpsyche keine willkührliche Neuerung. So viel ist wenigstens gewiß, daß sie von den griechischen Vätern nicht directe verworfen, sondern im Gegentheile oftmals bestätigt wird; daß also die anima sensitiva — sonst von den Vätern anima sentiens oder Lebensgeist genannt, etwas Reales ist, hat man zu allen Zeiten anerkannt. — Nur wurde ihr Begriff verschiedentlich bestimmt. Einige haben sie bisher als eine substantielle Monade angesetzt, was entschieden irrig ist, wie wir bereits nachgewiesen, weil es zum Trichotomismus führt. Viele Andere betrachteten sie nach Aristoteles und dann nach dem sogenannten älteren Dualismus als eine niedere Thätigkeit des Geistes, was uns ebenfalls als nicht gegründet erscheint, weil man schon im gewöhnlichen Leben die sinnlichen Erscheinungen und Begehrungen nicht auf den Geist, sondern auf den Leib bezieht. Und endlich: wieder Andere bestimmten sie als die bewußte Innerlichkeit des Leibes. Diese Ansicht ist die des Günther'schen oder des sogenannten neuern Dualismus, und diese letztere Ansicht erscheint uns als die richtigere, weil sie sich auf einen Ausspruch der heiligen Schrift stützt. Der Streit zwischen Dr. Clemens und uns ist daher bloß der: ob die anima sensitiva als Moment des Körper- oder des Geistes-Lebens betrachtet werden solle? Wir glauben, daß diesen Streit einzig die Schriftstellen: Lev. 17, 14, Galat. 5, 17 und Hebr. 4, 12; so wie der Ausdruck des Concils von Vienne: daß Christus ein „corpus passibile" angenommen habe, entscheiden können. Daß

wir aber die Schriftstelle Gal. 5, 17 nicht unrichtig deuten, dafür bürgen uns mehrere griechische Väter. Außerdem legt auch Gregor von Nazianz dem Leibe Wahrnehmung (*αἴσθησις*) bei; wo aber Wahrnehmung, da ist nach Aristoteles auch Vorstellungs- und Begehrungsvermögen. Und ebenso läßt Clemens von Alexandrien „durch die Fleischesseele[1]) den Menschen sinnlich erkennen, begehren, sich freuen, zürnen, Nahrung nehmen und wachsen" (cfr. Baltzer, „Neue theol. Briefe" u. s. w. I. Serie, S. 51). Auffallend ist es gewiß, daß viele Väter der anima sensitiva das *„concupiscere"* zuschreiben. Nun legt aber Paulus diese Function dem *„caro"* zu, im Gegensatze zum Geiste; mithin ist der Ausdruck Leib- oder Fleischesseele, sonst auch Blutseele genannt, vollkommen gerechtfertigt. — Und man erkennt aus dem Ausspruch des Clemens von Alexandrien zugleich, daß die anima sensitiva und vegetativa im Wesen eins sind.

Wir wissen wohl, daß man uns jetzt den Johannes Damascenus entgegenhalten wird: daß dieser nämlich der Ansicht des sogenannten älteren Dualismus huldige. Allein Johannes Damascenus kann hier nicht den Ausschlag geben, da er sich von Aristoteles viel beherrschen ließ[2]). Indeß, wenn er auch nicht auf unserer Seite steht, so hat er doch einige Momente, die zur Bestätigung unserer Ansicht benützt werden können. Denn so sagt er (de fide orthod. l. II. c. 12. p. 180) ganz richtig: „Cum *brutis* (communicamus) quantum ad *appetitum*, hoc est *iram* et *cupiditatem*; itemque *sensum* et *motum impulsionis*." Nun, er wird freilich wieder inconsequent, da er alsbald wieder diese

---

[1]) *„Διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος, ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεται, τρέφεται, αὔξεται."* Strom. VI, edit. Colon. 1688, p. 681.

[2]) Denn so heißt es in „Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte." 3. Aufl. von Dr. Daniel von Coelln. 2. Hälfte, I. Abth. S. 87: „Über den Menschen, besonders seine Seele, wurden jetzt nach Johannes von Damascus Vorgange in die Theologie viele ihr fremde, zur Anthropologie gehörige Materien hineingezogen, welche man aus Aristoteles Schriften geschöpft hatte." Joh. v. Damascus benützte hierzu besonders die Physik und Psychologie des Aristoteles.

niederen Seelenkräfte der Einen anima (Geistseele) vindicirt, indem er (l. c. p. 180) also fortfährt: „Dividuntur quippe *animae* facultates in eam, quae *rationis particeps,* et eam, quae *rationis expers* est.“ Dieß gilt jedoch nur bei der begrifflichen Auffassung des Seelenlebens, d. h. von der formalen bewußten Lebenseinheit des Menschen. Denn diese formale Lebenseinheit des Menschen unterscheidet sich allerdings in ein unvernünftiges und vernünftiges Seelenleben, aber nur sind beide nicht real Eins. Allein daß hier zwei wesentlich verschiedene psychische Lebensprincipe im Spiele sein müssen, hätte Joh. Damascenus leicht aus dem erschließen können, was er selbst sagt: „Illud notandum, quod ratio (*τὸ λογικὸν*) ex suâpte natura *irrationabilis domina* est;“ und: „Ac rursus illa quae *rationis est expers* duas partes habet, quarum *altera rationem non audit,* i. e. ei non obsequitur; *altera* ei paret et *obtemperat.*“ (L. c. p. 180.) Denn daß jener Theil (pars), welcher das imperium rationis — besser „des Geistes“ — nicht achtet, ein anderer sein müsse, als er selber, ist klar. Doch anstatt die Eine vernünftige Geistseele und den wesentlich von ihr verschiedenen Leib nach der Weisung des III. und IV. Constantinopolitanischen Concils festzuhalten, nahmen Viele seit dieser Zeit eine reale Einheit alles Sinnenlebens, des sinnlichen, wie des übersinnlichen an. Auf diese Art war dann die anima sensitiva (die Thierseele) nicht mehr wesentlich von der vernünftigen Geistseele verschieden, sondern beide verhalten sich zu einander wie Potenzirungen. Einer daraus folgenden Inconsequenz ward man gar nicht inne. Denn einerseits sollten die anima rationalis und die anima sensitiva im Wesen identisch sein, und andererseits sollte doch wieder durch die Unsterblichkeit der höhere vernünftige Theil der Seele (*τῆς ψυχῆς*) von dem niedern unvernünftigen Theil, d. i. von der anima sensitiva verschieden, ganz unabhängig und ganz von ihr trennbar sein. — Man wendet ferner noch ein, daß auch Augustin die anima sensitiva von der anima rationalis nicht realiter unterschieden habe. Es ist dieß allerdings wahr, weil er sich gleichfalls oft an Aristoteles hält; es ist aber auch zu beachten, daß er hierbei

schwankte, und auf der Fährte zum sogenannten neuern Dualismus hin begriffen war, was Dr. Gangauf in seinem durchaus quellenmäßigen Werke: „Die metaphysische Psychologie des heiligen Augustin" treffend nachgewiesen. „Augustin nennt, de civit. Dei XIII. 24, den Leib „tamquam homo exterior", wie de pecc. merit. et remiss. II. 7. hinwieder die Seele „homo interior", und sagt de trinit. IV. 3: „Hoc *utrumque* interius et exterius simul *unus homo*."" (Gangauf l. c. I. Abth. S. 203. Anm.) Dann S. 224: „Bemerkenswerth ist auch noch, daß Augustinus nach der S. 202 f. gemachten Unterscheidung zwischen homo exterior und homo interior, zum äußeren Menschen nicht bloß den Leib, sondern zugleich das ganze psychische Leben rechnet, wie der Mensch es mit dem Thiere gemein hat: „Non enim solum *corpus* homo *exterior* deputabitur, sed adjuncta quadam vita sua, qua compages corporis et *omnes sensus* vigent, quibus instructus est *ad exteriora sentienda:* quorum *sensorum imagines* infixae in *memoria,* cum *recordando* revisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens. Atque in his omnibus non distamus a *pecore,* nisi quod figura corporis non proni, sed erecti sumus." (L. c. c. I.) Man beruft sich weiter auch noch auf Suarez, der (Metaph. tom. I. p. 341) bemerkt: „*Plures doctores catholicos secutos esse hanc sententiam de duabus animabus* in homine, *spirituali* et *sensuali,* testatur Hieronymus epist. 150. ad Hedibiam q. 12. tractans locum, quo illi movebantur, I. ad Thess. 5. Deus pacis etc. — Haec vero sententia in nostra fide *parum tuta* est, quantum ad eam partem, qua ponit in *homine plures animas.*" Allerdings sagt Hieronymus dort (tom. IV. p. 186, edit. Paris. studio et labore Joannis Martianay e Congreg. S. Mauri, 1766): „Multi simpliciter hunc locum de resurrectione intelligunt, ut et *spiritus* et *anima* et *corpus* in adventu Domini integra conserventur. Alii ex hoc loco *triplicem* in homine volunt affirmare *substantiam: Spiritus,* quo sentimus; *anima,* qua vivimus; *corporis,* quo incedimus. Sunt qui *ex anima tantum et corpore subsistere hominem* disserentes, spiritum in eo *tertium,* non substantiam velint intelligi,

sed *efficientiam*, per quam et mens in nobis, et sensus et cogitatio et animus appellantur. Et utique *non sunt tot substantiae, quot nomina.*" — Aus dieser Stelle geht indessen nur hervor, daß Hieronymus den Trichotomismus verworfen. Diesen verwirft aber auch der sogenannte neuere Dualismus. Mithin haben die Zeitgenossen des Hieronymus bloß darin gefehlt, daß sie die menschliche Naturseele als monadische Substanz für sich bestimmten. Der Ausdruck: Geist bedeutet wohl oft auch im Deutschen die höchste Kraft der anima rationalis, — so wie im Griechischen das Wort *νοῦς;* — allein oft bezeichnen beide auch die Substanz der anima rationalis selbst. Denn der Geist ist ein sich selbst wissendes und freies Sein, ein immaterielles Wesen, wie es die Schrift selbst besagt. — Man wird ferner sagen: Serapion macht gegen die Manichäer nur die Geistseele geltend. Es gibt nach ihm nicht zwei Seelen; etwa deßhalb, weil die Seele einmal sich zum Sittlichen, und das anderemal zum Unsittlichen beredet. — Denn dieß thut ja nur die Eine und selbe Geistseele. Sie kann sich aber ändern, weil sie frei ist, und daher gut und böse sein (S. Serapionis Episcopi Thmueos liber adv. Manichaeos cap. XX. apud Galland. bibl. vet. patr., antiquorumque scriptorum eccles. tom. V. Venet. 1779. p. 59): „Si animae quae sibi *suggerunt inhonesta, aliae* essent, ac per se essent; *aliae* vero, quae *honesta* et temperata; dici posset esse *duo genera animarum*[1]*)*; et rursus eos qui hoc dicerent, rideremus; essetque valde pudendum opinionis Manichaeorum: quod insaniam in duo genera dividunt, qui et sibi repugnantia loquuntur et non tenent cum honore opinionis suae absurdae consensionem. Quod si *eaedem* sunt animae, et *anima,* quae paulo *ante turpia sibi suadebat, suadebit* sibi *aliquando honesta;* et quae paulo ante ad honestatem se excitabat, quandoque se in turpitudinem projiciet; et quae aliquando honesta amplexa est et honore

1) *„Καὶ εἰ μὲν αἱ τὰ ἄτοπα ἑαυταῖς παρέχουσαι ψυχαὶ ἑτέραι ἦσάν, καὶ καθ' ἑαυτὰς ἦσαν, ἄλλων δὲ τὰ σώφρονα, ἦν εἰπεῖν δύο γένη ψυχῶν."*

prosecuta, aliquando illa deseruit: ipsa mutatione convincetur liberae voluntatis esse." Doch Serapion negirt deßungeachtet keineswegs die menschliche Naturseele. Denn er redet ja selbst von einer psychischen Leiblichkeit, die aber nicht, wie die Manichäer behaupteten, von Natur aus böse ist. Denn er sagt (l. c. p. 55): „Sed rursus spes est de *impudicis* et *libidinosis corporibus* (*περὶ τῶν λάγνων καὶ ἀκολάστων σωμάτων*): si quidem multa jam, quae in pigritia et ignavia fuerunt, tantos progressus in *continentia* fecerunt, ut neque signa *veteris incontinentiae* retineant, et ab omni ruga et macula vetere propter reditum ad meliorem vitam liberata sint." „Et non est corpus substantia malum; quin potius *electioni deserviens*, et *minister electionis*, et non naturae, idque futurum, quod electio dederit, ut sit (*καὶ δοῦλον προαιρέσεως, οὐ φύσεως ὑπάρχον, καὶ τοῦτο ἐσόμενον, ὅπερ ἡ προαίρεσις ἀποδίδωσιν*)." Er redet also davon, daß ein unenthaltsamer Körper enthaltsam werden kann. Ferner: daß der Körper dem freien Geiste dient, also muß er lebendig sein, d. h. eine Naturseele haben. Auch bemerkt er (l. c. p. 54): „ut possint corpora *spiritui sancto deservire*, deservire item rationi." Dann (p. 53 u. 54): daß nicht jeder „corpus *libidini* deditum" sei. Der Leib hat demnach sein eigenes Begehren, — dieß ist nicht von Natur aus böse, mithin wurzelt dieß sinnliche Begehren im Leibe selbst. Er sagt ja: Der Leib wird enthaltsam, mäßig, der es früher nicht war. — Auch legt er dem Leibe alle psychischen Functionen der Sinnesorgane bei. „Oculi erat (sagt er l. c. c. XXIII. p. 58.) *videre*, non *quomodo* videret; et linguae item loqui, non *quomodo* loqueretur, *qualitas* enim *motuum* posita est in *electione*. *Simplex* autem, et *non periculosa* rerum *motio membris* attribuitur." — Also hat der Geist nur Einfluß auf die Operationen des Körpers und nur gewisse Operationen gehen von ihm aus, die er beabsichtigt, aber nimmer solche Operationen, die gegen sein Wollen geschehen. Denn sonst müßte er selbstbewußt gewisse Operationen nicht wollen, und unbewußt und nothwendig sie doch bewirken.

Manche werden aus Titus von Bostra noch folgenden Ein-

wurf beibringen (contra Manichaeos lib. I. c. XXIII. apud Galland. tom. V. p. 282): „Corpus tamen *solum, ac per se mali neque cogitat,* neque *facit;* non enim *occidit,* neque *adulteratur,* neque *latrocinatur,* nec aliam *injuriam* facit, cum non *adest anima (σῶμα μέντοι καθ' ἑαυτὸ, οὐδὲν τῶν κακῶν, οὐδ' ἐπινοεῖ; οὔτε δρᾷ κ. τ. λ.);*" — also gibt es keine menschliche Naturseele. Dagegen ist aber zu erinnern: Wohl kann die Naturseele des menschlichen Leibes ohne den Geist nichts Böses denken und thun, da sie nicht frei ist, noch auch durch sich das Böse erkennt. Denn dessen ist nur der vernünftige Geist fähig. — Allein daß Titus von Bostra eine psychische Leiblichkeit behauptet, mithin die menschliche Naturseele nicht negirt, erhellet aus seiner Äußerung, daß der Leib mit der Geistseele auch Compassion habe; mithin müssen beide für sich selbstständig empfinden (l. c. lib. III. cap. XVII. p. 342—343): „Si autem corpus esset diaboli et anima Dei; quomodo *unus concentus* hominis ex eis conflatus esset? quomodo *una amicitia* et *affectio?* En, aptatus et factus est unus homo, et concentu ac convenientia unus est. Ecce anima copulata est cum corpore, et illud amat et affectione complectitur: „Nemo enim umquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovit eam (Ephes. V, 19)." *Si autem alterum alterius curam habet, et dolorem corporis suum ducit anima* (die Geistseele)*;* et non disjungitur affectionibus, *sed adjungit se ad vulnera, adjungit se ad affectiones* (*οἰκειοῦται πρὸς τὰ παθήματα*); *et cum corpus dolet* (die Naturseele) *propter vulnera, in tristitia et molestia est anima* (die Geistseele), *quae potest esse expers doloris* (*καὶ ὅτε μὲν ἀλγῇ τραυμάτων ἕνεκεν ἀνιᾶται, ἀνώδυνον εἶναι μὴ δυναμένη*). Cum vero *voluptatem percipit,* et a voluptate titillatur; *anima* (die Geistseele) *etiam motus corporis participat* (*μετέχει τῶν κινημάτων καὶ ἡ ψυχή*), et titillationes simul attingit." „Si autem ex *contrariis* esset homo, ac corpus quidem *diaboli* esset, anima vero *Dei;* primum quidem facta non fuisset *conjunctio* utriusque nec ipsa diuturna mistio perficeretur. Secundo, quamvis alterum ab altero *reciperetur,* et *utrumque* tamen, *quae sua essent, propria* et *privata duceret;*

quae vero *alterius*, *aliena:* et neque *voluptas corporis* (der Naturseele), *animae* (der Geistseele) voluptas fieret; neque vulnera corporis dolores animae essent; sed *utrumque per se* voluptatem et dolorem sibi impertiret (*καὶ οὔτε ἡ ἡδονὴ τῶν σωμάτων ἡδονὴ ψυχῆς ἐγίγνετο, οὔτε τὰ τραύματα τῶν σωμάτων ἀλγηδόνες ψυχῆς ἐγίγνοντο· ἀλλ' ἑκάτερον, καθ' ἑαυτὸ, καὶ τὴν ἡδονὴν ἑαυτῷ, καὶ τὰ τραύματα ἐμερίζετο*)." Endlich redet Titus von Bostra auch von den „cupiditates naturae" (l. c. c. XXVII. p. 284), also nicht von den cupiditates des Geistes durch den Leib: „Sed si quis maxime apud eos qui *pudicitiam* amplectuntur, hac via et ratione eam colere reperiat, quod illi *cupiditates naturae* ratione frenant et cohibent (*ὅτι λογισμῷ τῆς φύσεως κωλύουσι τὰς ἐπιθυμίας*)." Titus von Bostra sagt demnach, daß die sinnlichen Begierden im Leibe wurzeln, mithin muß dieser eine sinnliche Seele haben, da der freie Geist durch die Vernunft die sinnlichen Begierden ja beherrschen und leiten soll.

Wer sollte dann noch behaupten wollen, daß eigentlich der Geist durch den Leib leide, und nicht der Leib auch für sich, wenn dieser eine eigene Lebensseele hat? Denn so heißt es ja auch in der Schrift: „Expositio rectae fidei," welche dem Justinus unterschoben wurde (Justini opera, edit. Otto, III, 1. p. 39): „Praeterea autem crebro anima quoque corporis perpessionibus praeoccupatur et saepe ante corpus dolet; *semper vero eam dolere cum corpore* illico apparet, quippe cum saepe sectionem corporis extimescat et ante *corporis perpessionem* immutetur et *post sectionem* nihilominus dolores persentiat: quod quidem de *Christi divinitate* nemo ex his, qui recte sentire solent, audeat aut dicere, aut approbare." Hieraus erhellet, daß der Geist mit dem Körper mitleidet, mithin muß auch dieser (an sich) leiden. Doch nicht also kann die Gottheit Christi mit dem Leibe mitleiden, da sie als solche *impassibilis* ist; wohl aber kann dieß der Geist. Mithin ist der Leib auch ein eigenes psychisches Lebensprincip. In dieser Ansicht bestärkt uns auch Cyrillus von Alexandrien. Denn er nennt den im Mutterschooße erzeugten Embryo ein

lebendes Wesen (ζῶον, animal) und bemerkt, daß Gott in dasselbe den Geist sendet. Denn also schreibt er an die Mönche in Ägypten (epist. I. ad monach. Aegypt. opera Cyr. Alex., cura et studio J. Auberti, tom. V. part. II. p. 8): „Habet autem hoc incarnati Verbi mysterium, non modicam cum humano partu cognationem: quandoquidem terrenorum hominum matres naturae ad generandum subservientes, in utero quidem *carnem* gestant, quae *sensim* per temporum intervalla *concrescens*, arcanisque quibusdam conditoris operationibus incrementa paulatim sumens ad *perfectionem* adducta, *formam tandem attingit humanam:* Deus vero *corpusculo jam perfecto et animato*, eo modo, quem ipse novit, *spiritum* infundit." (Andere übersetzen: „immittit autem *animali* spiritum Deus;" — der Originaltext lautet: „*ἐνίησι δὲ τῷ ζώῳ τὸ πνεῦμα ὁ θεός*.") „Format enim ille spiritum hominis in illo, ut Propheta ait. Jam alia carnis, alia rursum animae est ratio. Atqui licet illae terrestrium dumtaxat corporum matres fiant; non alteram tamen hominis *partem*, sed *totum hominem* (das ganze lebende menschliche Wesen; Andere übersetzen: „totum animal = *ὅλον τὸ ζῶον*"), qui ex anima et corpore conflatur, parere dicuntur." Man kann demnach nicht sagen, daß Gott den Geist mit einem todten menschlichen Körper verbindet. Denn der Begriff des Lebendigen liegt ja gerade in dem Worte: *ζῶον*, animal, daher *ἄζωον* oder *inanimum* auch ein Todtes heißt. Nun war aber schon früher die Meinung verbreitet, daß kein lebendiges Fleisch ohne Lebensprincip sei; denn sonst ist es ein todtes Fleisch, mithin war das animal (das menschliche Naturgebilde, das menschliche Naturindividuum) bereits beseelt, und zwar als vollendeter Körper — belebt von einer sinnlichen Naturseele. Man kann hier nicht einwenden: freilich war der Leib lebendig, weil ja gleichzeitig mit der Empfängniß der Geist geschaffen wurde, welcher denselben alsdann belebte. Allein dagegen ist zu bemerken, daß nach der Meinung des Cyrillus von Alexandrien zuerst der Leib vollkommen ausgebildet, und dann erst der Geist von Gott geschaffen

und mit ihm verbunden werde.[1]) Daher nimmt er an, daß der menschliche Leib auch ein eigenthümliches Leben ohne Geist habe. Cyrill von Alexandrien hat sonach die Lebensseele des menschlichen Leibes nicht negirt, wenn er sie auch nicht ausdrücklich mit einem Worte genannt hat. Denn er dachte den Embryo so, daß er sich allmählig zu einem lebendigen vollkommenen Leib entwickle, und sich zur Aufnahme der vernünftigen Seele vorbereite (organisire); denn von einer lebendigen Mutter kömmt ja doch nicht bei ungestörter Naturordnung ein todtes Leibgebilde, und hierauf sagt Cyrillus selbst, daß das Fleisch mehr und mehr wächst, bis es die menschliche Gestalt erreicht. Ein todtes Fleisch kann jedoch nicht wachsen; ist aber dieses nicht der Fall, so muß es eine Lebensseele haben, welche freilich im Mutterleibe nur im Zustande des Schlafes sich befindet, und unbewußt wirkt. Übrigens kann man bei der Entstehung des Menschen nur sagen, daß Gott bei der Schöpfung des Geistes und seiner Verbindung mit dem Leibe unmittelbar wirke, aber nicht auch in der Regel bei der Entstehung des Leibes. Also meint auch Hilarius (lib. X. de trinit.): „Animam hominis esse *opus Dei*, *carnem* vero esse *ex carne;* haec enim antithesis non consistit, si etiam anima sit ex anima, et non *immediate* a Deo in unoquoque.“ (Siehe Estius, Comment. in IV. libr. Sentent. tom. I. p. 152.) Denn sonst müßte Gott

---

[1]) Er redet von einem Untergange der anima vegetativa und sensitiva nichts bei dem Eintritte vom Geiste, und insofern unterscheidet sich seine Ansicht von der des Thomas von Aquin. Wäre nun, wie Dr. Clemens behauptet, der Geist das alleinige belebende Princip des menschlichen Leibes, so hätte sich sowohl Cyrill v. Alex. als Thomas v. Aquin verfehlt. Denn Thomas v. Aquin hätte alsdann vor dem Eintritt der vernünftigen Seele keine vegetative und sensitive Seele zur Bildung des Leibes annehmen sollen, wenn es überhaupt keine auch mit dem Leibe identische eigene anima sensitiva gibt. Thomas von Aquin hätte, nach Dr. Clemens zu urtheilen, demnach selber dem Canon nur halb entsprochen und Cyrill v. Alex. gar nicht, weil er die anima sensitiva auch nach dem Eintritte des Geistes noch eigens fortbestehen läßt.

auch die Mißgestalten des menschlichen Körpers schaffen; diese scheinen uns aber nur deßhalb zu entstehen, weil es Gott zuläßt, und die selbstständige Wirksamkeit der Natur nicht aufhebt. Dazu kömmt, daß in der Schrift die unmittelbare Wirksamkeit der Naturkräfte auf Gott selber zurückgeführt wird, deßhalb, weil er ihr Princip ist. Mithin kann die plastische Kraft der menschlichen Naturseele immerhin den Leib ausgestalten, und diese Ausgestaltung von Cyrill von Alexandrien auf Gott zurückgeführt werden; insofern als er der menschlichen Naturseele diese plastische Kraft verlieh, und er mittelbar durch sie wirkt.

Wenn wir nun bedenken, daß die Väter des Concils von Chalcedon dem von Cyrill in einem Briefe an den antiochenischen Bischof Johannes verfaßten Glaubensbekenntnisse einmüthig ihren Beifall gaben, wo es heißt: „*ὁμολογοῦμεν — ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος*,“ und daß Cyrill diese Bezeichnung nur in dem Sinne verstanden hat, wie in der Epistel an die Mönche von Ägypten: so ist sein Zeugniß zu Gunsten des sogenannten neueren Dualismus allerdings von Gewicht und gewiß ein Wink, daß dieser keineswegs der Ansicht der Kirche so fern stehe, als Dr. Clemens meint. Denn gäbe es keine Leibseele, weßhalb sagt dann auch das Concil von Vienne: „Aperte cum sancta matre ecclesia confitemur, unigenitum Dei filium humanum videlicet *corpus passibile* et animam intellectivam assumsisse“? Warum wird wohl hier das caro patiens der anima intellectiva oder rationalis entgegengesetzt? Sollte damit nicht die reale Scheidung der anima *sensitiva* und der anima *rationalis* angedeutet sein? Und berechtigt uns hierzu nicht abermals die Auctorität des heil. Cyrill von Alexandrien? Uns dünkt es. Denn in den Acten des Ephesinischen Concils ist uns eine in Fragen und Antworten abgefaßte Disputation aufbewahrt. Da lautet (cfr. Mansi, tom. V. p. 174) die vierte Frage: „Quomodo *impatibili* (sc. Dei Verbo) *somnum, defatigationem*, *crucem*, *famem*, ceteraque omnia *corruptioni* subjecta tribuere audetis?“ Cyrillus antwortet: „Jam ante monui, Dei Verbum *carne passibili*, secundum scripturarum

traditionem, se induisse, et se illi unisse: per ipsam autem Deum Verbum et Dei Filium apparuisse, et *cum ipsa laborem* et *somnum* et humana omnia, peccato tantum excepto, sustinuisse.“ Aus dieser Antwort ersehen wir, daß Cyrill von Alexandrien die der Fleischesseele eigenthümlichen Lebensfunctionen von denen der Geistesseele zu unterscheiden suchte. Noch deutlicher und ausdrücklich erhellet dieses aus seiner Antwort auf die fünfte Frage: „Quomodo universorum opifex Deus Verbum, qui nec tangi, nec cerni, nec mutari, nec circumscribi potest, in vili ligno crucem mortemque sustinuit? — Responsio: *Mortem* et *crucem* Dei Verbum *per propriam carnem* sustinuisse dicimus.“ Hier bestimmt Cyrill, welchen Antheil an dem Leiden Christi seine Fleisches- und Geistseele genommen: „Illius animae (der Geistseele) *proprium*, taedere, *contristari*, e corpore *emigrare*, quemadmodum et *carni* quoque *peculiare* est, *defatigari*, *cruciflgi*, *exsuscitari*, in altum sublatam collocari.[1]) Verumtamen omnia haec et Dei sunt, et Dei esse dicuntur. Dei enim est anima. Dei est caro.“ (L. c. p. 174.)

Wir haben sonach ersehen, daß sowohl aus der heiligen Schrift, als aus den Vätern Gründe für unsere Ansicht von der anima sensitiva angeführt werden können. Die bestätigenden Zeugnisse aus den Vätern könnten allerdings noch vermehrt werden. — Wer jedoch noch mehrere Zeugnisse zu lesen wünscht, den verweisen wir erstens auf Baltzer's Schrift: „Neue theologische Briefe an Dr. A. Günther. I. Serie, 1853. Er citirt hierin besonders den Clemens von Alexandrien, dann Theodoret und Athanasius (S. 50—57); hierauf in der II. Serie den Cyrill von Alexandrien (S. 14—21). Allerdings werden uns hier die sogenannten ältern Dualisten entgegnen: Diese Citationen sind nichts weniger als beweisend. Denn die von Dr. Baltzer in

---

[1]) „*Ταύτης* (sc. *ψυχῆς*) *ἴδιον τὸ ἀδημονεῖν, τὸ λύπην ὑπομεῖναι, τὸ ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ σώματος, ὡς καὶ σαρκὸς τὸ κοπιᾶν, τὸ σταυροῦσθαι, τὸ ἀνίστασθαι, τὸ μετάρσιον ὑπομένειν θέσιν.*“

seinen „Neuen theologischen Briefen“ I. Serie angeführten Zeugnisse für die Richtigkeit des sogenannten neuern Dualismus läßt ein anonymer Verfasser der kleinen Broschüre: „Über Dr. Baltzer's Vertheidigung des A. Günther'schen Dualismus, Separatabdruck aus den katholischen Blättern aus Franken.“ Bamberg 1853. nicht als gültig bestehen. Allein hierauf erwiedern wir: Nach Dr. Baltzer hat Clemens von Alexandrien am entschiedensten den sogenannten neueren Dualismus ausgesprochen, was bisher auch alle Dogmenhistoriker bemerkt haben. Der anonyme Verfasser sagt zwar: „Wir wissen recht wohl, daß Clemens öfters von einem *πνεῦμα σαρκικὸν* oder *σωματικὸν*, und von einem andern *πνεῦμα*, das er *λογιστικὸν* oder auch *ἡγεμονικὸν* nennt, spricht, und namentlich Strom. VI. (p. 808, edit. Oxon. 1715) die Wirkungsweise beider genau abgrenzt. Die Frage ist nur die: hat Clemens von Alexandrien diese beiden *πνεύματα* als zwei verschiedene Wesen und zwar in der Art verstanden und gelehrt, daß er mit dem *πνεῦμα λογιστικὸν* zwar die vernünftige Seele, mit dem *πνεῦμα σαρκικὸν* dagegen das Leibesleben oder das *corpus vivum* bezeichnen wollte, oder hat er die beiden *πνεύματα* nur als Potenzen oder Vermögen Einer und derselben *ψυχὴ* verstanden wissen wollen?“ (A. a. O. S. 18.) — Der anonyme Verfasser ist für die letztere Meinung. „Denn“ — bemerkt er (S. 18 f.) — „Clemens sagt Strom. III. (p. 526) ausdrücklich, daß nicht der Körper begehre und „gelüste“.“ — Also versteht sich's, daß es keine Leibseele gibt. „Hören wir“ — fährt der Verfasser fort — „die Worte des Clemens selbst; sie lauten also: „Hinc moti aliqui alii, pusilli et nullius pretii, dicunt formatum fuisse hominem a diversis Potestatibus, et quae sunt quidem usque ad umbilicum, esse artis divinioris: quae autem subter, minoris: qua de causa *coitum quoque appetere.* Non animadvertunt autem, quod *superiores* quoque partes *nutrimentum appetunt*, et quibusdam *libidinantur.* Adversantur autem Christo quoque, qui dixit pharisaeis, *eundem* Deum et *internum* nostrum et *externum* nostrum fecisse hominem. Quin etiam *appetitio non est cor-*

poris, etsi fiat *per corpus*.“ [1]) Wenn die appetitio coitus, die appetitio nutrimenti, die libido nicht dem Körper „als solchem“ zugeschrieben werden, so möge uns Hr. Dr. Baltzer sagen, wem diese appetitio, dieses Verlangen nach Trank und Speise u. s. f. von Clemens von Alexandrien wohl zugeschrieben wurde, wenn nicht der Seele, der *ψυχή*, welche zugleich auch *λογική* und *ἡγεμονική* ist? Herr Dr. Baltzer sage uns nun doch, was denn für das *πνεῦμα σαρκικὸν*, im Günther'schen Sinne, oder sein corpus vivum von jenen Thätigkeiten übrig bleibt, die Clemens von Alexandrien dem *πνεῦμα σαρκικὸν* zugeschrieben hat?“

Wir fragen hier den anonymen Verfasser: ob er denn nicht auch Strom. lib. III. (p. 530, edit. Pott. Venet. 1757) folgende Worte von Clemens von Alexandrien gelesen: „Quomodo autem fieri potest, ut, qui *victus* est *a voluptatibus corporis* (*τῶν τοῦ σώματος ἡδονῶν*) Domino assimiletur?“ Redet er da nicht auch von den Begierden des Körpers? Wie könnte er sonst unmittelbar vorher sagen: „daß wir von der Begierde geleitet (gereizt) durch die Genüsse der Wollust unserem sterblichen Leibe schmeicheln.“ Und ist nicht die freie Geistseele hier die Bethörte und Besiegte von den sinnlichen Begierden der Leibseele? Soll demnach Clemens von Alexandrien sich nicht widersprechen, so müssen seine früher citirten Worte folgenden Sinn haben: daß der Leib zwar begehre, aber daß der Geist als vernünftiges und freies Princip die begehrende Thätigkeit desselben leite und daß er deßhalb durch ihn mitbegehre [2]), und so von seinem Willen die Vollführung des körperlichen Begehrens abhänge, daher eigentlich er (der Geist) vorzugsweise begehre, da der Mensch als Totalität begehrt. Doch das sinnliche Be-

---

[1]) „*Ἀλλὰ καὶ ἡ ὄρεξις, οὐ τοῦ σώματός ἐστι, κἂν διὰ τὸ σῶμα γίνηται.*“

[2]) Darum heißt es in Theodoret's Eranist. Dialog. III, p. 179, tom. IV. Orthod.: quod „*unà cum corpore* peccat“ (anima = Geistseele), vel potius peccatum inchoat, *moderatio enim et gubernatio animalis* (der Leibseele), ei tradita est (*ἡνιοχεῖν γὰρ τὸ ζῶον καὶ κυβερνᾶν ἐπιστεύθη*).

gehren bleibt immer dem Leibe eigenthümlich, da es ursprünglich von ihm ausgeht. Der freie Wille des Geistes stimmt nur in dasselbe entweder ein, oder nicht; daher sagt in Theodoret's Werke: „Eranistes seu Polymorphus" (ed. Schulze, tom. IV. p. 179) der Orthodoxe: „Est igitur *commune* (*κοινὸν*) *animae* et *corporis*, tum servare leges, tum easdem transgredi." Der Grund ist: die Lebenseinheit von Geist und Leib. Der Orthodoxe gibt aber auch, um die Eigenthümlichkeiten der Naturen (der geistigen und leiblichen) nicht zu vermischen (l. c. p. 106), auf die Frage des Eranistes: „Si manserunt *sine mixtione* naturarum propria, *quomodo cum corpore cibum appetit anima* (die Geistseele)?" — die Antwort: „Non appetit cibum anima (ursprünglich). Quomodo enim, immortalis cum sit et cibo praestantior? Sed *corpus sentit* indigentiam (*αἰσθάνεται τῆς ἐνδείας*), et quod deest, accipere cupit." — Der Geist begehrt allerdings die Nahrung auch für den Leib, aber nur wegen der Pflicht der Selbsterhaltung desselben, als des Organes seiner Wirksamkeit nach Außen, der Leib dagegen begehrt in Folge seines Naturtriebes und Naturbedürfnisses. Dieß ist Thatsache des Selbstbewußtseins. Der Geist bedarf als solcher nicht der leiblichen Nahrung, aber dennoch spricht der Mensch wegen der Lebenseinheit seiner geistigen und leiblichen Natur: „Ich esse." Clemens von Alexandrien kann daher eben deßhalb das sinnliche Begehren auch auf den Geist beziehen und doch die Leibseele (*πνεῦμα σωματικὸν*) nicht negiren.

Auch Theodoret soll die menschliche Leibseele negiren. Denn auch er schreibe die Functionen der „*ψυχὴ ζωτικὴ*" nur der Einen und derselben menschlichen *ψυχὴ* zu, die zugleich *λογικὴ καὶ νοερὰ* sei. Dieß sollen die Väter überhaupt dadurch zu erhärten suchen (siehe a. a. O. S. 23 f.), daß sie „durch die Hinweisung auf die klaren und bestimmten Worte, in welchen die heilige Schrift von den Affecten des Hungers, Durstes, Schmerzes u. s. w. berichtet, die Gegner zwingen, die *ψυχὴ* in Christo anzuerkennen, indem ohne diese Hunger, Schmerz u. s. f. der unveränderlichen göttlichen Natur hätte

zugeschrieben werden müssen, und sobald dieß Zugeständniß erreicht war, aus weiteren Schrifttexten u. s. f. argumentirten, daß diese ψυχή, vermöge welcher Christus, der fleischgewordene Sohn Gottes, Hunger und Durst u. s. w. erlitten habe, nothwendig auch eine ψυχὴ λογικὴ sei. Darum sagt auch Theodoret in einem seiner Briefe (edit. Schulze, tom. IV. p. 1174): „„Apollinaris habe zwar σῶμα ἔμψυχον in Christo angenommen, aber nicht den νοῦς; er (Theodoret) wisse nun nicht, wie Apollinaris zu dieser Scheidung der ψυχὴ und des νοῦς gekommen sei, da ja doch die Schrift ausdrücklich lehre, Christus habe mit dem Fleische eine ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερὰ angenommen.““

Wir müssen hier entgegnen, daß es von Theodoret keineswegs bewiesen werden kann, daß er die Functionen der ψυχὴ ζωτικὴ der Einen und derselben Seele, welche zugleich λογικὴ ist, zuschreibe. Denn in seinem citirten Werke Eranistes (dial. II. tom. IV. p. 107) sagt eben dieser: „Videsne *animae esse sitire* et *esurire,* et quae his similia?“ Darauf erwiedert der Orthodoxe: „Si haec *animae* (der Geistseele) essent, etiam *post discessum e corpore,* et fame laboraret et siti et aliis similibus.“ — Eran.: „Quaenam igitur animae *propria* esse dicis?“ — Orthod.: „Esse *rationalem,* simplicem, *immortalem*, invisibilem.“ — Eran.: „Quid vero corporis?“ — Orthod.: „Esse compositum, visibile, *mortale.*“ Nun sagt aber der Orthodoxe auch: „Sic corpus et *quietem* post *laborem desiderat,* et post vigiliam *somnum.* Mox igitur post dissolutionem, vitalem non habens potentiam, cibum *appetere* desinit, et *eum non sumens interitum patitur.*“ Hieraus ersieht Jeder, daß Theodoret die Geistseele (die vernünftige) wesenhaft von der Leibseele unterscheidet, welche er zwar nie ausdrücklich so nennt, sondern immer nur als das vegetative und sinnlich bewußte Leben des Leibes bezeichnet, wahrscheinlich, um dem Anscheine der Trichotomie zu entgehen. Allein er hat ohne Zweifel den qualitativen Unterschied zwischen der Geistseele und Leibseele erkannt. Denn so behauptet er (cfr. edit. Schulze, reprehensio, XII. capit. Cyrilli, tom. V. p. 18), wie Cyrillus sagt, ohne dieß zu tadeln: „Quod *praeter voluntatem nostram* (der Geistseele) esuriamus

et sitiamus, *natura* ad hoc vocante, etiamsi *quis nolit* [1])." Er bestimmt demnach die Geistseele als frei, und die Leibseele als unfrei. Wenn nun Theodoret im Briefe an Flavian, Bischof von Constantinopel (tom. IV. p. 1174), von Apollinaris schreibt: „*οὐκ οἶδα, πόθεν μάθων ψυχῆς καὶ νοῦ τὴν διαίρεσιν·*": so kann er hiermit nur dieß sagen wollen, daß man von der eigentlichen wahren menschlichen Seele (Geistseele) nicht den Verstand, die Vernunft oder Intelligenz scheiden (= trennen) könne. Er tadelt an Apollinaris hauptsächlich dieß, daß er in Christo keine menschliche Geistseele, d. i. die vernünftige Seele, annehme. Dieß beweist der auf jene Worte folgende Satz: „At divinorum apostolorum disciplina *animam ratione et intelligentia praeditam* cum carne assumsisse docet, perfectamque salutem credentibus pollicetur." Denn es sollte das Erlösungsheil auch der Geistseele zu Theil werden, also dem ganzen Menschen. Nach Theodoret ist demnach die *ψυχὴ λογικὴ* keineswegs zugleich auch die *ψυχὴ ζωτικὴ* oder die „*anima rationis expers*" (siehe tom. IV. p. 112, Eranistes) oder die anima vegetativa. Denn der Orthodoxe frägt ja den Eranistes (l. c. p. 73): „was für eine Seele der Logos bei der Menschwerdung angenommen hat?" („*Qualem* animam? *rationalem*, an eam, quae a nonnullis vegetativa seu vitalis appellatur [2])?"

Ferner läßt der anonyme Verfasser den Beweis Balßer's für die Sinnenseele auch aus Athanasius nicht als gültig

---

[1]) „*Τὸ ἀβουλήτως ἡμᾶς πεινᾶν τε καὶ διψᾶν εἰσδέχεσθαι, καλούσης εἰς τοῦτο τῆς φύσεως, κἂν εἰ μὴ βούλοιτό τις.*" Die Worte des Theodoret selbst aber lauten (l. c. p. 15): „**Natura** esurimus, non hoc **arbitrio**, sed **necessitate patientes** (*φυσικῶς πεινῶμεν. οὐ γνόμῃ τοῦτο πάσχοντες ἀλλὰ ἀνάγκῃ*). Profecto enim, qui in mendicitate degunt, mendicare desiissent, si potestatem liberam non esuriendi haberent. Natura sitimus, natura dormimus, natura respiramus aerem. Haec autem omnia **absque** (freien) **voluntate** sunt. Qui autem nihil horum in se recipit, necessario finem vitae accipit."

[2]) „*Ποίαν ψυχήν; τὴν λογικὴν, ἢ τὴν παρά τινων φυσικὴν, ἤγουν ζωτικὴν καλουμένην;*"

bestehen. Seite 31 sagt er: „Aber der heil. Athanasius soll ja, indem sich Hr. B. auf contr. Gent. (Paris. 1698. tom. I. p. 30. B.) beruft, doch ausdrücklich die „Sinnenseele" (σωματικὰς αἰσθήσεις) von der Geistseele (νοῦς) im Menschen unterschieden haben? — Daran ist nur so viel wahr, daß der heil. Athanasius sagt, die Seele des Menschen sei vernünftig und eben dadurch unterscheide sie sich von der Thierseele; und er beruft sich auf das Zeugniß eines jeden Wahrheitliebenden, indem jeder Wahrheitliebende zugeben müsse, daß, wenn auch das Thier sieht, hört u. s. f., doch die Vernunft des Menschen etwas Anderes sei, als eine bloße Sinnenthätigkeit, wie das Sehen, Hören u. s. f. des Thieres. Mit Richten läßt sich aus diesen Worten des heil. Athanasius folgern, daß er im Menschen die Thierseele (die „Sinnenseele") und zu dieser die Geistseele hinzu angenommen habe, was auch daraus hervorgeht, daß er sagt, durch das λογικὸν (τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς) unterscheide sich eben die ψυχὴ des Menschen von der Thierseele." — Dr. Balzer legt nämlich, um zu beweisen, daß der Mensch neben der vernünftigen Geistseele auch eine „Sinnenseele" = eine vernunftlose (= durch die Sinne wahrnehmende) Naturseele habe, besonders auf folgende Stelle (cont. Gent. p. 31) aus Athanasius einen Nachdruck: „Wie geschieht es nun, daß der Leib abgehalten wird von dem, was seiner Natur entspricht und sich nach den Rathschlüssen eines Andern richtet, auf dessen Wink er gelenkt wird? Es ist nichts Anderes, als die vernünftige Seele, welche den Leib beherrscht. Denn der Leib ist nicht geboren, um zu reiten, sondern um von einem Andern im Zügel gehalten zu werden, so wie auch das Pferd sich nicht selbst zügelt, sondern von seinem Herrn gezügelt wird." — In dieser Stelle ist keineswegs bloß — wie der Kritiker meint — dieses ausgesprochen, daß die Seele des Menschen vernünftig sei, und sich deßhalb von der Thierseele unterscheide, sondern auch: daß sein Leib selbst eine Sinnenseele habe. Denn Athanasius sagt ja unmittelbar vor dieser Stelle (cont. Gent. edit. Maur. tom. I. pars I. p. 31): daß von der Natur selbst die Sinne des menschlichen Körpers ausgestattet

sind zu den verschiedenen sinnlichen Wahrnehmungen: „Enimvero quare cum oculus ad videndum *natura aptus* sit (*κατὰ φύσιν ὢν ὁ ὀφθαλμὸς εἰς τὸ ὁρᾶν*) et auris ad audiendum, alia tamen refugiunt, alia eligunt? Quis enim oculum a videndo avertit? vel quis aurem, cui *naturalis est audiendi facultas* (*τὴν ἀκοὴν κατὰ φύσιν οὖσαν ἀκουστικὴν*), ab audiendo arcet? Quis gustatum ad *gustandum ex natura idoneum*, saepe a *naturali appetitu* refraenat (*ἢ τίς τὴν γεῦσιν, κατὰ φύσιν οὖσαν γευστικὴν, κωλύει πολλάκις τῆς φυσικῆς ὁρμῆς*)? Quis odoratum ad odorandum factum ab odorando continet? Quis, inquam, ista omnia *contra naturam* efficit (*τίς ὁ ταῦτα κατὰ τῶν φυσικῶν τοῦ σώματος ἐνεργῶν*)?" — Die Antwort ist: die vernünftige Seele. Athanasius sagt demnach hier nicht, daß die Geistseele selbst unmittelbar durch das Auge sehe, und durch das Ohr höre u. s. w. Die Sinneswerkzeuge bewegen sich auch aus dem selbsteigenen Naturantrieb des Leibes, und die vernünftige Geistseele leitet und beherrscht sie nur. Daher das Gleichniß von Athanasius: „utique neque equus seipsum regit, sed ab *equite regitur*."

Daß die Sinne des menschlichen Leibes selbst unmittelbar wahrnehmen, bemerkt Athanasius ausdrücklich. Denn er sagt (l. c. p. 30): „*Namque oculorum est tantum videre* (*ὀφθαλμοῦ μὲν γάρ ἐστι μόνον τὸ ὁρᾶν*), aurium audire, oris gustare, narium olfacere, manuum tangere; sed *quae videre*, audire, tangere, gustare et olfacere *conveniat*, non *sensuum*, sed *animae* (der Geistseele) ejusque mentis est *dijudicare* (*οὐκέτι τῶν αἰσθήσεών ἐστιν, ἀλλὰ ψυχῆς καὶ τοῦ ταύτης νοῦ διακρῖναι*). Manus quidem gladium accipere et os venenum gustare potest: *sed haec nocere nescit*, nisi mens discernat." Athanasius schließt hieraus, daß die Vernunftthätigkeit der Geistseele des Menschen wesentlich von der Sinnenthätigkeit seines Körpers verschieden sei, und daß eben die Geistseele durch die Vernunftthätigkeit von der Thierseele sich unterscheide, und daher wesentlich auch verschieden sei von seinem bloß sinnlich wahrnehmenden Körper. „Quisquis

veritatis amator est, hominum *mentem* omnino aliam esse *a corporis sensibus* [ὅτι ἄλλος παρὰ τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις ἐστὶν ὁ τῶν ἀνθρώπων νοῦς][1]), se in se ipso sentire fatebitur. Quia ergo *mens alia est* a *sensibus*, *sensuum* ipsa *judex* est (pag. 30). Athanasius denkt aber die Geistseele nicht etwa bloß als Steigerung der Sinnenseele, die sich von dieser bloß durch eine höhere Denkthätigkeit (Vernunft) unterscheidet, und letztere zugleich einschließt, wie Einige dieß daraus folgern, weil Athanasius (l. c. p. 29) sagt: „φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι, καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν." — Denn Athanasius schreibt ja nicht der vernünftigen Seele, sondern dem menschlichen Leibe selbst nicht bloß die Sinneswahrnehmung, sondern auch ein sinnliches Denken und Begehren zu. Er sagt (pag. 32) von der vernünftigen Seele: „Idcirco enim *immortalia* et *aeterna cogitat*, et sapit, quia immortalis est. Namque ut *mortalis corporis sensus nihil nisi mortale percipiunt* (καὶ ὥσπερ τοῦ σώματος θνητοῦ τυγχάνοντος, θνητὰ καὶ αἱ τούτου θεωροῦσιν αἰσθήσεις): sic animam (Geistseele) res immortales contemplantem et meditantem, immortalem quoque esse et semper vivere necesse est." Sodann (p. 31): „Quî fit, ut cum *corpus natura mortale* sit, homo de *immortalitate* cogitet? Quî fit, ut cum corpus per aliquod tantum temporis spatium duret, *aeterna* homo meditetur, atque idcirco praesentia contemnat, et ad bona illa futura tendat desiderio? *Certe ipsum corpus* (also der lebendige Körper, die Leibseele) *nihil tale de se ipso* (λογίσηται), *nec res extra se positas potest cogitare.* Necesse est autem illud, quod *contraria naturae corporis cogitet*, *aliud esse a corpore.* Quidnam porro illud fuerit, nisi anima rationalis et immortalis?" Und ebenso vindicirt Athanasius ferner dem menschlichen Körper das Leben; denn er nennt ihn ja sterblich; pag. 31 bemerkt er:

---

[1]) Hier bemerke man zugleich, daß der anonyme Verfasser auch unredlich zu Werke gegangen, indem er den heil. Athanasius statt menschliche „Sinnenseele" (corporis sensus) „Thierseele" sagen läßt.

„Cum corpus *natura mortale* sit (*ἔστι δὲ τὸ σῶμα φύσει θνητόν;* also wurzelt das sinnliche Leben in seiner Wesenheit), necesse est animam (Geistseele) immortalem esse, utpote, quae corpori non sit similis.“ Kurz: der Leib besitzt alle sinnlichen Lebensfunctionen; denn pag. 30 sagt er auch: „Saepe item nihil agente, *quiescente* et *dormiente corpore,* intus homo“ (die anima rationalis) „movetur, resque extra se positas intuetur etc.“ Weiterhin bemerkt Athanasius auch: daß der Leib ebenfalls seine eigene Bewegung habe und nicht bloß vom Geiste bewegt werde. Er unterscheidet den freien Willen des Geistes vom unfreien Begehren der Naturtriebe. Da Einige unter den Mönchen meinten, daß durch die unfreiwilligen unreinen Träume, und durch die ebenfalls unfreiwilligen nächtlichen Pollutionen die Reinheit des Körpers und des Gemüthes verletzt werde, so wurde Athanasius von dem Einsiedler Amunn hierüber befragt. Athanasius schrieb nun also zurück (epist. ad Amunnem Monach. tom. I. pars II. p. 959): „Quid enim, quaeso dilecte, peccati aut impuri naturali inest excremento? Ecquis vitio vertere velit mucronem e naribus ejectum vel sputa ore emissa. Tunc enim solum inquinamur, cum pessimi odoris opus, peccatum sc. operamur. At cum *praeter voluntatem* (der Geistseele, *ἀβουλήτως*) *naturale quodpiam excrementum* emittitur, tunc *naturae necessitate* (*τότε τῇ τῆς φύσεως ἀνάγκῃ*), haec cum ceteris toleramus.“ — Wenn wir nun alle die besagten Prädicate erwägen, welche Athanasius dem menschlichen Leibe beilegt, so werden wir nicht umhin können, es zuzugeben, daß er eine „Leibseele“ behaupte, obschon er dieselbe mit keinem derartigen Worte nennt. Die Väter gebrauchten überhaupt, um dem Trichotomismus vorzubeugen, — besonders in der Zeit nach Apollinaris — statt des Ausdrucks *ψυχὴ σωματικὴ* das Wort: „das Leben des Leibes (vita corporis).“ Vor Apollinaris ward häufig auch der Ausdruck: *ψυχὴ ζωτικὴ* oder *ψυχὴ φυσικὴ* gebraucht, weil man damals noch nicht in den Trichotomismus zu gerathen fürchtete.

Der anonyme Verfasser meint ferner (Seite 22 f.): „Wir

finden in den Schriften der Väter und insbesondere derjenigen unter ihnen, welche der Bekämpfung des apollinaristischen Irrthums gewidmet sind, nicht bloß die bestimmteste Verwerfung zweier Seelen im Menschen überhaupt, von welchen die eine „eine Sinnenseele“ *ψυχὴ ζωτικὴ*, die andere „eine Geistseele“ *ψυχὴ νοερὰ* oder *λογικὴ* sein solle, sondern wir finden ebenso bestimmt ausgesprochen, daß nach christlicher Lehre die Functionen der „*ψυχὴ ζωτικὴ*“ nur der Einen und derselben menschlichen *ψυχὴ*, die zugleich *λογικὴ καὶ νοερὰ* sei, zugeschrieben werden müßten. Wir bitten zum Beweise dafür Herrn Dr. Baltzer, nur etwas folgende Stellen aus den Vätern zu vergleichen. So schreibt der heilige Epiphanius: „*ἡμεῖς γὰρ οὐ δυνάμεθα διανοεῖσθαι ἕτερον τὸν νοῦν εἶναι, οὐδὲ ὑπόστασιν τοῦτον δυνάμεθα λέγειν καθ' ἑαυτόν κ. τ. λ.*“ “ — Der anonyme Verfasser glaubt hieraus mit Sicherheit schließen zu dürfen, daß Epiphanius die menschliche Leibseele negire, und ihre Functionen der Einen *ψυχὴ λογικὴ* vindicire. — Es ist allerdings wahr, daß Epiphanius unter dem Worte *νοῦς* keine Substanz versteht, daher er auch, wie bereits erwähnt, sagt (Epiph. opera, edit. Petavii. Edit. nova juxta Parisinam, Colon. 1682. tom. II. Ancoratus, p. 83): „Quod enim ad nos attinet, mentem *aliud quiddam ac diversum* existimare non possumus, neque *subsistentem per sese personam* asserere: sed illud solum quod compositum est et rationis particeps.“ — Allein er wollte hiermit nur gegen die Trichotomie der Apollinaristen kämpfen, und die Dichotomie aufrecht erhalten. Daher sagt er: daß Christus die humana anima cum *mente* angenommen (Ancorat. tom. II. p. 85: „*ψυχὴν ἀνθρωπείαν ἀληθινῶς καὶ νοῦν*“), weil Apollinaris eben dieses negirte, indem der *λόγος* die Stelle der anima cum mente oder der anima rationalis vertreten sollte. („Divinitatem loco mentis“, Epiph. t. I. adv. haeres. l. III. p. 1016.) Er meinte daher, daß der *mens* (der Verstand, die Vernunft) mit der *anima humana* wesentlich verbunden sei. Deßhalb bemerkt er auch (Ancorat. tom. II. p. 84): „Quemadmodum *oculi* in corpore sunt: ita mens in anima (*οὕτως νοῦς ἐν ψυχῇ*). — Simpliciter esse

mentem dicimus *intelligendi* in homine *facultatem.* — Non dubium est, quin (sc. Christus) *naturam* hominis sibi *una cum mente* copularit. Cum *intelligere* ipsi conveniat." — Darum hebt er auch hervor (l. c. p. 84): „Quid igitur tandem homo est? *Anima* (ψυχή), *corpus*, *mens* (νοῦς) et si quid *aliud* est." Denn er glaubte, daß die anima humana den mens (die Vernunft) bereits befasse, verstehe sich von selbst; daher tadelt er es auch (l. c. p. 82), daß die Apollinaristen den *mens* zur Hypostase (Substanz) oder Person machten, und denselben dem in der heiligen Schrift erwähnten Geiste („spiritus") gleichsetzten. Daselbst (p. 83): „Etenim si *mens idem* est ac *spiritus*, ut et illi censent, *anima vero praeter mentem ac Spiritum, alia* est, non jam personae in homine duae (*οὐκέτι δύο ὑποστάσεις ἐν τῷ ἀνθρώπῳ*, vielleicht = Substanzen) et in unam personam conflatae sunt: *neque sola jam anima corpusve subsistet:* sed *quatuor* hac ratione substantiae consurgent. *Mens* enim substantia (*ὑπόστασις*) erit una; tum *anima* subsistentia erit altera; tertia subsistentia *spiritus* erit; *corpus* denique quarta subsistentia. Imo si diligentius inquiramus, numerus iste ulterius extendi poterit: quippe *pluribus* homo *appellationibus* insigniri solet." Allein Epiphanius negirte dessen ungeachtet doch nicht die menschliche Natur- oder Leibseele; nur bezeichnete er sie nicht ausdrücklich mit diesem Worte, sondern er redet nur von einem *corpus vivum* oder von einer *vita corporis.* Es ist unrichtig, wenn der anonyme Verfasser behauptet, daß Epiphanius die Functionen der *ψυχὴ ζωτικὴ* nur der Einen und derselben menschlichen *ψυχή*, die zugleich *λογικὴ καὶ νοερὰ* sei, zuschreibe. Denn Epiphanius hat ausdrücklich dem menschlichen Leibe sinnlich psychische Lebensfunctionen beigelegt. Denn so sagt er (Ancorat. tom. II. p. 84. 59. LXXIX.): „Jam vero, si ex eo quod *mentem* (*τὸν νοῦν*) susceperit, *in peccati potestatem* venisse dicatur, multo sane *magis* id ex eo consequetur, si *carnem* induisse fateamur, citra quam peccatum perfici non potest? *Manifesta sunt enim opera carnis.* Quare concedendum et illud erit, pro eo, quod carnem acceperit in carne peccasse: *Scio enim,* inquit apostolus, *quod non habitet*

in me bonum ullum, hoc est in carne mea. Quis est autem adeo temerarius, ut asserat, ex eo, quod carnem Salvator induerit, *carnis illecebris,* abductum: ut quae illius propria, neque cum recta ratione consentanea sunt, efficeret? — Quippe Deus Verbum coelitus a Patre descendens ac *carnem* de sua voluntate suscipiens, *corpus suum velut quodam fraeno regebat; et ab inutili omni carnis actione,* prout vellet, *cohibere poterat:* atque, ubi libitum erat, *libere ferri* permittebat ad eas dumtaxat *corporis necessitates,* quae rationi convenientes ac suae Divinitati consentaneae viderentur. Neque vero mente re vera praeditus, ut et ceteris humanae naturae partibus, *in rationis expertes cupiditates* (*εἰς ἀλόγους ἐπιϑυμίας*) sese committebat.“ Epiphanius dachte ohne Zweifel den Leib als lebendig, denn sonst bedürfte er nicht der Leitung des Logos; auch legt er ihm sinnliches Begehren bei, — nur war dieses in Christo stets im Einklang mit seiner vernünftigen Geistseele. Nach Epiphanius ist demnach das Fleisch nicht ein todter, träger Stoff. Denn wie könnte er ferner von Christo sagen (Ancorat. tom. II. p. 82. LXXVI.): „Quemadmodum enim ita carnem induit, *minime ut a carne vinceretur.*“ Die Apollinaristen fürchteten, daß Christus in Gefahr zu sündigen komme, sobald er auch eine mens (die freie vernünftige Geistseele) angenommen. Dagegen bemerkt nun Epiphanius (l. c. p. 82): „Etenim sacrae litterae ubique diserte clamantes *non adversus mentem,* sed *adversus carnem,* aspera illa ac molesta pronuntiant: Carnis enim, inquit Apostolus, fructus sunt, *stuprum, adulterium, libido* et his similia. Item: *caro concupiscit adversus spiritum.* De mente vero sic loquitur: *spallam spiritu, spallam et mente.*“ Er nennt hier auch den *mens:* qui totius hominis *dux* est, ut ita dicam, et *auriga,* qui bona ac mala discernit, et eorum quae in nobis praeclare geruntur, probator est.“ (Also der Verstand, welcher gleichsam der oculus in der anima [Geistseele] ist.) Dann (tom. I. adv. haeres. lib. III. p. 1021): „At caro in omnibus fere sacris litteris ob illam, *quae in ipsa* (*ἐν αὐτῇ*) *est, cupiditatem* (*ἐπιϑυμίαν*) damnari solet.“ Epiphanius denkt demnach die sinnliche Begierde vor-

zugsweise im Fleische (in der Fleischesseele) wurzelnd. „Quamquam non omnino caro ipsa damnatur, sed *quae ab illa proficiscuntur* (τὰ ἐξ αὐτῆς γινόμενα), sacrorum librorum auctoritas proscribit. Unde Apostolus ita loquitur: *Scio enim, quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Quod ad ea referendum est, quae *ex carne* succrescunt (διὰ τὰ ἐκ τῆς σαρκὸς ἐπιφυόμενα). — Porro scriptura adversus illam (sc. carnem) saepe disputans, *cupiditates ac voluptates ab hac ipsa pullulare* nos docuit [1]." Hieraus erhellet klar, daß Epiphanius die sinnliche Begierde nicht ursprünglich im Geiste wurzelnd gedacht hat; sie geht ja aus dem Fleische hervor (also nahm er auch eine Fleischesseele an), und die Geistseele soll nach dem Concil von Trient nicht in dieselbe einstimmen, sobald sie unerlaubt ist. — Epiphanius legt dem Leibe auch die sinnliche Wahrnehmung bei (tom. I. adv. haeres. l. III. p. 1021): „Sic et *oculus considerat* et mens intuetur (καὶ ὀφθαλμὸς κατανοεῖ καὶ νοῦς ὁρᾷ)." Dieser νοῦς ist auch die discernendi facultas. Die Sinnenthätigkeit des Leibes (der Leibseele) ist hier der Verstandesthätigkeit der Geistseele entgegengesetzt. — Ferner schreibt Epiphanius, daß der Leib Christi wirklich gelitten hat, also nicht, wie der anonyme Verfasser es sonst will, daß bloß die Geistseele durch den Leib und im Leibe gelitten, dieser aber nicht, weil er bloß das Werkzeug (instrumentum) der Geistseele ist. Denn er sagt (l. c. p. 1006. XII.): „*Corpus ipsum* vero in carne perforatum utique *patiebatur.*" Dann (l. c. p. 1002. VIII.): „Quae enim humana Verbi natura patiebatur, haec ipsum et Verbum in sese transferre voluit. Qua in re singulare illud accidit, *idem* ut *patiens* esset et *nihil patiens:* Patiens quidem, quod *proprium ejus pateretur corpus* (ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα), et in patiente ipso resideret: nihil patiens vero; quod cum Verbum *natura* Deus sit, ab omni patiendi conditione sit immune." — Auch bemerkt Epiphanius daselbst S. 1002: „Quocirca Verbum

---

[1]) „Πολλάκις δὲ κατ' αὐτῆς λέγουσα ἡ γραφὴ, ἐδίδαξεν ἡμᾶς, τὰς ἐπιθυμίας, καὶ ἡδονὰς ἐξ αὐτῆς βλαστάνειν."

quidem ipsum in *patibili corpore* (*ἐν τῷ παθητῷ σώματι*) incorporeum fuit." Hierauf vindicirt Epiphanius dem Leibe Christi auch das Essen, die Ermüdung (l. c. p. 1002. VII.): „Verum in eo corpore, quod et circumcisum est et gestatum; quod *comedit*, et *fatigatum* est, in cruce suffixum, *atque passum*, Dei Verbum inerat." Epiphanius hat daher ohne Zweifel eine psychische Leiblichkeit angenommen. Zwar hat er an einigen Stellen die Functionen der Leibseele auch der Einen Geistseele zugeschrieben, aber es fragt sich eben hier: in welcher Beziehung und mit welchem Rechte? Wir sagen: es läßt sich dieß allerdings rechtfertigen. Epiphanius sagt nämlich (adv. haeres. p. 1024. XXX.) in einem Beweise, daß Christus eine humana anima cum mente angenommen: „Praeterea volo illud mihi dicas, quemadmodum *esurire* potuerit. Nam si *nihil praeter carnem* (außer dem leeren, sinnlich unbeseelten Körper) habuit, quomodo *famis recordari* potuit? aut si ex *anima sola* (d. i. aus einer bloßen Leibseele) constaret et *corpore*, ita ut *facultate* illa careret anima, quae *ratione* praedita est, quî tandem *esuriem cogitare* (ohne Geistseele) potuit? *Dolore* vero quomodo potuit affici, si *anima mente*, ac ratiocinandi facultate destituta fuerit, ut aut rationis expers esset aut animam caro nullam haberet (*ἢ σαρκὸς ἀψύχου οὔσης*)? Certe si ejusmodi fuit, dolore nullo, vel *moerore* contrahi potuit." — Wohl neigt sich hier Epiphanius ein wenig zum sogenannten ältern Dualismus hin. Allein dieß hebt unsere frühere Behauptung nicht auf, daß Epiphanius mehr noch dem sogenannten neuern Dualismus zugethan war. Er vindicirt hier freilich auch der Geistseele das Essen (also eine Function der Leibseele). Indeß Epiphanius will hiermit bedeuten, daß die Geistseele bloß mitwirkt zur Befriedigung des Nahrungstriebes, da sie eben die Sorge für die leiblichen Bedürfnisse der Nahrung hat, und insofern sich dieses Speisebedürfnisses schon zuvor auch erinnern und darüber nachdenken muß, wie es gestillt werden kann. — Daß aber zur eigentlichen Trauer die Leibseele nicht ausreicht, erhellt daraus, weil hier die menschliche intelligente Geistseele auch über die Zukunft zu reflectiren im

Stande sein muß; und dieß vermag allerdings die Sinnenseele nicht. Daß wir jedoch diese Ansicht dem Epiphanius nicht etwa bloß unterschieben, dieß geht daraus hervor, daß er (Ancorat. tom. II. p. 82) selbst sagt: „*caro concupiscit* adversus spiritum;“ dann (tom. I. adv. haeres. lib. III. p. 1021): „die Begierde (cupiditas) wurzele im Fleische (in carne);“ mithin hat Epiphanius wohl erkannt, daß die sinnliche Empfindung des Hungers und das sinnliche Begehren nach Speise auch ohne vernünftige Geistseele möglich sei, nämlich: durch die „Fleischesseele“. Wie hätte er sonst (tom. II. Ancorat. p. 38. XXXIII.) von Christus bemerken können: „Nam quod *manducasse ac bibisse* dicitur, *veram carnem fuisse declarat*“ (*ἐν τῷ γὰρ εἰπεῖν ἐσθίειν, καὶ πίνειν, σάρκα ἀληθινὴν ὑποδείκνυσιν*)? Allein das thierische Speisegenießen und Begehren der Fleischesseele wird erst dadurch zu einer menschlichen Handlung, daß auch die vernünftige Geistesseele mitwirkt; denn sie bestimmt den Menschen zur Tugend der Mäßigkeit und zur Dankbarkeit gegen Gott für die Gabe der körperlichen Speise. Darum sagt Epiphanius (tom. I. adv. haeres. l. III. p. 1020. XXVII.): „Quin potius *optima* illum (sc. Christum) cupiditas cepit, cum ita locutus est: *Desiderio desideravi*, hoc pascha *manducare* vobiscum. Atqui desiderium neque a *Divinitate* proficiscitur, *neque ex sola carne, aut ex anima mentis experte*, sed a *perfecta* hominis natura: quae corpus et mentem (*τοῦ νοῦ*), ac quidquid inest in homine, complectitur.“ Und Epiphanius hat hier vollkommen Recht. Denn das sinnliche Begehren des Leibes für sich ist noch kein menschliches, sondern bloß ein thierisches, welches nur durch den Instinkt geleitet wird. Das wahre menschliche sinnliche Begehren dagegen wird auch durch die vernünftige Geistseele geleitet; daher der Act des menschlichen sinnlichen Begehrens von der ganzen Natur des Menschen ausgeht, d. h. von der Leib- und Geistseele; mithin kann er Beiden wegen der Lebensgemeinschaft zugeschrieben werden. Denn die vernünftige Geistseele denkt und erfaßt nicht bloß das Übersinnliche, sondern auch das Sinnliche. Soll Epiphanius nicht mit sich in Widerspruch kommen,

so läßt sich folgende Stelle (Ancorat. tom. II. p. 38. XXXIII.) nur in dem eben besagten Sinne ausgleichen: „Ego vero *carni per sese convenire* ista“ (sc. comedere, bibere) „non posse fateor (*σάρκα καθ' ἑαυτὴν μὴ ἔχειν ταῦτα*). Verum quicquid hominis proprium est, Verbum in sese transtulit; carnem, inquam, et animam, et quaecunque in homine cernuntur. *Animae porro carnisque propriae partes erant, famem et fatigationem, sitim ac moerorem,* ceteraque suscipere.“ — Hierauf ist zu bedenken, daß diese Worte des Epiphanius gegen die irrgläubigen Lucianisten gerichtet waren, welche behaupteten, daß der Logos bloß einen seelenlosen (unbelebten), einen sinnlich unbeseelten Körper angenommen (*σάρκα μεν μόνον φασὶν ἐσχηκέναι*), weßhalb sie dem Logos selbst die humanas affectiones (*ἀνθρώπινον πάθος*) zuschrieben. — Epiphanius konnte aber nicht meinen, daß nur die Geistseele im Leibe und durch den Leib in Christo gelitten hat, und daß der Leib für sich, ohne Geistseele kein Leiden zu empfinden im Stande war. Denn wie hätte er sonst, wie wir bereits erwähnten, von Christo sagen können (tom. I. adv. haeres. p. 1006): „*Corpus ipsum* vero in carne perforatum *utique patiebatur;*“ und sodann (l. c. p. 1026): „Ita porro *passam esse carnem* asserimus, ut in ipsa perpessione Divinitas nequaquam ab assumpta hominis natura sejuncta sit. Tum enim Divinitas cum humana natura conjuncta fuit, quando Christus in cruce suffixus *carne passus est;* nihil ipsa Divinitate patiente“? — Wenn demnach die sinnlichen Lebensfunctionen der Leibseele im Menschen von manchen Vätern auf die vernünftige Geistseele bezogen worden sind, so wollten sie hiermit nicht, wie der anonyme Verfasser meint, bedeuten, daß die *ψυχὴ λογικὴ* zugleich die *ψυχὴ ζωτικὴ* oder die anima sensitiva sei. Denn dieß hat einen ganz andern Grund, und zwar diesen: weil der Mensch eine selbstbewußte Lebenseinheit von zwei wesentlich verschiedenen Naturen ist, d. h. eine Person. Es findet daher eine *communicatio idiomatum* statt. Da man dieses dem sogenannten neueren Dualismus nicht glauben wird, so wollen wir dieß aus den Dialogen „adversus Apollinaristas“ erhärten, welche fälschlich

dem Theodoret zugeschrieben werden, höchst wahrscheinlich aber dem Maximus Confessor zugehören. (Edit. Schulze, tom. V.) Der Verfasser dieser Dialoge sagt (Dialog. VII. p. 1105 seq.): „Et sicut homo ex parte *animali* et parte *rationali* compositus una est persona (*καὶ ὥσπερ ἕν ἐστι πρόσωπον ὁ ἄνθρωπος, ἐκ ζώου καὶ λογικοῦ συγκείμενος*): ita etiam Christus ex Deo et forma servi constans, una persona (*ἓν πρόσωπον*) est. Ideoque non dicit: *Haec dicit Dominus;* sed: *Ego dico vobis*, et: *Ego sum vita* et *veritas.* Quemadmodum si *pars rationalis* nostra dicat: Ego sum is, qui ad *imaginem Dei* factus, atque *incorruptibilis* conditus; et rursum *eadem: Ego sum terra et cinis*, *non loquitur modo pars animalis, modo rationalis;* sed *rationalis eadem*, modo quae *sibi* conveniunt, modo quae *animali*, eloquitur (*οὔ ποτε τὸ ζῶον λαλεῖ, καὶ ποτε τὸ λογικόν· ἀλλ' αὐτὸ τὸ λογικόν ποτε τὰ ἑαυτοῦ ἴδια λέγει, καὶ ποτε τὰ τοῦ ζώου*): ita cum post *unitionem una persona* sit *homo* et *Deus Verbum*, cum ait: *Qui vidit me, vidit et Patrem meum;* vocat nos ad *suae divinitatis* contemplationem: neque enim, qui *carnem* vidit, *Patrem* vidit. — Et cum dicit: *Dorsum meum flagris praebui*, non significat *divinitatis dorsum:* neque cum ait: *Tetigit aliquis me, divinitatis contactum* dicit: quo enim pacto quispiam deitatem contigerit? — Sed qui *fide* instructus *corpus* tetigerat, *utrumque tetigerat, manu corpus, divinitatem fide:* siquidem *utrumque una est persona* Christus (*ἐπειδὴ τὸ συναμφότερον ἕν ἐστι πρόσωπον ὁ Χριστὸς*). *Itaque non interdum loquitur Deus, interdum homo.* Nam, ut antea dixi, nequaquam *animal a rationali sejunctum* aliquando loquitur, aliquando *rationale ab animali sejunctum.* Sed rationale et *in animali et per animal* loquitur (*ἀλλὰ τὸ λογικὸν ἐν τῷ ζώῳ καὶ διὰ τοῦ ζώου λαλεῖ*).“ — Wir sehen hieraus, daß man Beides sagen kann: „Ich esse,“ obschon der Geist als solcher keiner körperlichen Speise bedarf, sondern nur der Leib, aber er bezieht das sinnliche Begehren und Genießen derselben dennoch auf sich, weil er mit dem Leibe in Lebenseinheit steht, und weil beide zusammen Eine

Person ausmachen (d. h. eine sinnlich-psychische geistige Person). Man kann aber auch sagen: „Mein Kopf denkt die Idee Gottes," — obgleich das Cerebralsystem als solches die Idee Gottes nicht zu denken vermag, aber der Geist denkt doch die Idee Gottes — in Lebenseinheit verbunden mit dem Leibe. Der Mensch handelt demnach immer als Totalität. Es müssen die geistigen und sinnlich-psychischen Functionen zwar immerhin qualitativ unterschieden werden, weil die geistige und körperliche Natur wesentlich von einander verschieden sind; aber es können die sinnlich-psychischen Functionen auch auf die vernünftige Geistseele bezogen werden, weil sie mit der Leibseele in Lebensgemeinschaft steht, und weil die Geistseele als vernünftiges und freies, als leitendes Princip die Trägerin der Einen menschlichen Persönlichkeit ist. Denominatio fit a potiori. Deßhalb sagt der Orthodoxe (l. c. p. 1107) im Dialoge auch: „Quemadmodum *pars rationalis in animali* sua ipsius opera sic perficit, ut non sit *separata* ab animali: ita Deus Verbum unitus homini ita edit miracula, ut non sit *ab humanitate separatus:* quippe cum ipsi placuerit, divinam vim *per ipsam, in ipsa* et *cum ipsa* exserere."

Weiterhin hat auch Dr. Knoodt in seiner Schrift: „Günther und Clemens. Offene Briefe, I. 1853" Zeugnisse von einigen Vätern für die Richtigkeit des sogenannten neuern Dualismus gesammelt. Er citirt hauptsächlich Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz (S. 58 — 70). Indeß hiergegen bemerkt Dr. Clemens in seiner neuesten Schrift: „Offene Darlegung des Widerspruchs der günther'schen Speculation mit der kathol. Kirchenlehre durch Herrn Prof. Dr. Knoodt in seiner Schrift: „Günther und Clemens rc.", eine Replik I. Köln 1853": daß Knoodt die Ansichten der Väter nicht richtig gegeben. Wir sagen nun vorläufig, daß sich allerdings ein Schwanken bei manchen Vätern zwischen dem sogenannten älteren und dem sogenannten neueren Dualismus kund gibt; aber eben hieraus folgt, daß in manchen Punkten der psychischen christlichen Anthropologie, besonders in der Frage: ob die anima rationalis mit der anima sensitiva real eins ist oder nicht? nichts bestimmt traditionirtes

Dogmatisches vorhanden sein konnte [1]). Was aber die Vorwürfe des Dr. Clemens gegen die Knoodt'sche Auffassung der anthropologischen Ansicht der Väter: Gregor von Nyssa, Basilius der Große, und Gregor von Nazianz, betrifft, so scheinen sie uns nicht ganz gegründet.

1) Denn so bemerkt Dr. Clemens (S. 16): Knoodt behauptet, daß Gregor von Nyssa den Leib (das Fleisch) nicht als etwas Lebloses, Todtes bestimme. Und doch sagt Gregor von Nyssa (de hominis opificio, c. 29): „Was das Fleisch betrifft, so ist dieses durchaus leblos und todt: das Todtsein aber entsteht durch die Beraubung der Seele." — Allerdings ist das Fleisch (der Leib) todt, leblos, sobald es (er) nicht mehr mit der vernünftigen Seele, welche Gregor von Nyssa hier versteht, verbunden ist. Der Geist ist ja die Bedingung vom Leben des menschlichen Leibes, er weckt das potentielle Leben desselben, welchen innern Lebensgrund wir anders Naturseele nannten. Denn nach Gregor von Nyssa kommen Geist und Leib zugleich zur Existenz (ibidem c. 29.). Daß aber der menschliche Leib eine selbsteigene eingeborene Lebensfähigkeit besitze, sagt Gregor von Nyssa selbst (im Dialoge „über Seele und Auferstehung"): „Da das sinnliche Leben nicht getrennt von der Materie bestehen kann, auch das geistige nicht anders im Körper zu sein vermag, als wenn es dem sinnlichen eingeschaffen ist." Hierauf (de hominis opif. c. 29. tom. I. p. 123 et 124. Edit. Paris. 1638.): „Ut in tritici grano vel quovis alio semine totam spicae vel frugum maturarum speciem *potestate* (τῇ δυνάμει) comprehensam dicimus: sic etiam existimamus *humano in semine*, quum homo primum incipit oriri, *facultatem naturalem* (τὴν τῆς φύσεως δύναμιν) contineri, simul cum ipso excretam.

---

[1]) Klee sagt (in seinem Lehrb. der Dogmengesch. S. 273): „Einige Hauptpunkte abgerechnet, ist, wie in der Schrift, so in der Kirche in Beziehung auf die Anthropologie Manches nicht bestimmt ausgesprochen, und daher der Speculation viel freies Feld belassen, so daß sich auch hier neben den strengen Dogmen eine Menge Theologumena fanden."

Hanc porro *naturali quadam progressionis serie* ad perfectionem sui contendentem, paulatim se explicare ac patefacere. Non quod *extrinsecus* aliquid recipiat, cujus ope sui perfectionem adipiscatur: sed *propria vi* ad eam paulatim proficiendo pervenit. — *Animus* adeo, quemadmodum ante corpus non existit, sic hominis initio *sine animo* (χωρὶς ψυχῆς) *corpus esse dici vere nequit.* — — Quum enim a *mortuo corpore* nulla ad conceptionem *facultas* (δύναμις) excernatur, sed ab *animato* et *vivo* (ἐξ ἐμψύχου καὶ ζῶντος), idcirco vero consentaneum est, ne illud quidem *mortuum* et *inanimum* putandum, quod de corpore vivo ad procreandam rem vivam emittitur [1]."

2) Dr. Clemens tadelt an Knoodt, daß er behauptet, Gregor von Nyssa vindicire dem menschlichen Leib ein Wahrnehmungsvermögen. „Man vergleiche," sagt Clemens (l. c. S. 17), „mit dieser Auslegung folgende Stellen des großen Kirchenvaters (De hominis opif. c. 6): „Man darf nicht denken, daß in der Einfachheit der Gottheit eine Verschiedenheit und Vielfältigkeit der Kraftthätigkeit vorhanden sei. Denn nicht einmal in uns gibt es eine Vielheit der Vermögen, wodurch wir handeln, wenn wir auch in mannigfacher Weise durch den Sinn die zum Leben gehörigen Dinge erfassen. Denn ein einziges Vermögen ist es, der innwohnende Geist selber, welcher jedes Sinnesorgan durchdringt, und die Dinge sich aneignet. Dieser sieht durch die Augen das Erscheinende, dieser vernimmt durch das Gehör das Gesprochene, und liebt das Begehrenswerthe und wendet sich von dem Unangenehmen ab..... Wenn also schon in dem Menschen, möge auch in den von der Natur zur Sinneswahrnehmung bereiteten Organen ein Unterschied obwalten, dasjenige, was durch alle wirkt und bewegt wird, und abwechselnd sich eines Jeden bedient, Eines und dasselbe ist, und durch die Verschiedenheit seiner Wirksamkeiten seine Natur nicht verändert: wie dürfte Jemand in Gott wegen seiner verschiedenen Kräfte eine Vieltheiligkeit seiner Wesenheit

---

[1]) Diese Stelle geht gerade der von Clemens citirten vorher.

vermuthen?“ — Allein Gregor von Nyssa sagt ja anderwärts auch, daß die Sinnesorgane mit dem thätigen Wahrnehmungsvermögen ausgerüstet seien. Hier aber bemerkt er bloß, daß der Geist jedes Sinnenorgan, welches nach seiner Art wahrnimmt, durchdringt, was allerdings natürlich und nothwendig ist; denn der Geist ist ja innigst vereint zur Lebenseinheit mit der menschlichen Leibseele, und nur er ist es, welcher die sinnlichen Erscheinungen der Natur transcendirt, und das Wesen derselben zu erklären vermag. Dieselbe Ansicht hat aber auch Gregor von Nyssa. In seinem Werke: „De anima et resurrectione“ (tom. III. p. 190 et 191) sagt er: „Quid item auditus a mente sejunctus? aut oculus, aut aliquod aliud sensuum instrumentum ad cognitionem rei quaesitae adjuvaret, si *per se solum* horum unum quodque esset? — Lunae diminutionem et incrementum cum vides, per eam, quae apparet in elemento, figuram alia discis, videlicet eam et ex sui natura splendoris expertem esse, et circum terrae proximum orbem versari atque vagari: lucem autem et splendorem accipere ab radiis solis. — Quam rem, qui *sine scrutatione* atque *judicio intuentur*, *ex ipsa luna* splendorem existere arbritrantur. — Videsne qualium rerum tibi *visus magister sit*, qui *per sese* talium rerum tibi considerationem atque cognitionem non praebuisset, *nisi aliquid esset, quod per oculos cerneret*, quod iis, quae *sensu percipiuntur*, tanquam *ducibus* quibusdam utens *per apparentia penetraret* ad ea, *quae non apparent?*“

3) Dr. Clemens macht ferner dem Dr. Knoodt auch den Vorwurf, daß er Gregor von Nyssa eine menschliche Natursele behaupten lasse (l. c. S. 17 u. 18), indem dieser doch nur von einer einzigen geistigen Seele wisse (de hom. opif. c. 14.): „Wenn nun aber auch die Untersuchung drei Unterschiede in der Lebenskraft ergab, nämlich: ein Leben, welches sich ernährt, aber ohne Empfindung, eines, welches sich ernährt und empfindet, aber der Vernunft ermangelt, und eines, welches vernünftig und vollkommen ist, und die übrigen Kräfte durchdringt, so daß es in denselben ist und darüber hinaus

das Denkvermögen besitzt: so wähne darum Niemand, daß in der Zusammensetzung des Menschen drei Seelen beständen, durch eigene Grenzen umschrieben, so daß die menschliche Natur eine Zusammensetzung aus mehreren Seelen wäre, sondern die wahre und vollkommene Seele ist eine einzige ihrer Natur nach: nämlich die geistige und immaterielle, welche durch die Sinne der materiellen Natur beigemischt ist." — Allein Dr. Clemens hat hier nicht bedacht, daß Gregor von Nyssa auch eine unvollkommene Seele annehmen muß, wenn er sagt, daß die wahre und vollkommene Seele nur eine einzige ihrer Natur nach sei, nämlich die geistige und immaterielle. Diese unvollkommene und uneigentliche Seele ist aber eben die menschliche Naturseele oder Leibseele, und zwar deßhalb, weil sie nicht eine monadisch substantielle, vernünftige, unsterbliche und gottähnliche ist. Daher schreibt auch Gregor von Nyssa (de hom. opif. c. XV. edit. Paris. tom. I. p. 81 et 82): „Si quis autem idcirco *plures* esse *animas* opinatur, quod creata nonnulla *facultate nutriente* sunt praedita, nonnulla *sentiente;* quum illa *sensu,* haec *intelligentia* carent: is *animarum discrimen* non satis explicate declarat. Quidquid enim in rerum natura existit, siquidem *perfecte* est id, quod esse debet: recte etiam ac *proprie* nomen suum obtinet, quo scilicet appellatur: *sin aliquid non prorsus animae integre est id, quod esse dicitur;* huic *improprie nomen* ipsum tribuitur. — Quamobrem quum ea demum *perfecta sit anima,* quae et *intelligentiae* et *rationis vi* est praedita: *quidquid scilicet tale non est, ei cum anima* (Geistseele) quidem *nomen* esse *commune* potest: *reapse* vero *non anima,* sed *vivendi facultas* quaedam erit, quae *more hominum animae appellatione* censeatur" [1]), und in dem vorher-

---

[1]) „*Εἰ δέ τινα τῆς κτίσεως τὴν θρεπτικὴν ἐνέργειαν ἔχει, καὶ πάλιν ἕτερα τῇ αἰσθητικῇ διοικεῖται δυνάμει, μήτε ἐκεῖνα αἰσθήσεως, μήτε ταῦτα τῆς νοερᾶς μετέχοντα φύσεως· καὶ διὰ τοῦτό τις ψυχῶν πλῆθος καθυποπτεύει· οὐ κατὰ τὸν διαιροῦντα λόγον ὁ τοιοῦτος τὴν τῶν ψυχῶν διαφορὰν δογματίσει. Διότι πᾶν τὸ ἐν τοῖς οὖσι*

gehenden Capitel (l. c. cap. XIV. p. 81) sagt er: „Nam *vera* et *perfecta anima* reapse *unica* quaedam est, *intelligens*, nulla ex *materie* crassa constans, sed *per sensus* naturae illi crassae mista [1].“ Die menschliche Naturseele ist daher keine Seele im eigentlichen Sinne, wie der menschliche Geist, sondern sie verhält sich ähnlich der Thierseele, von welch letzterer aber Gregor von Nyssa (de hom. opif. tom. I. p. 82) Folgendes aussagt: „Parum scilicet *quiddam* esse videtur in *animalibus* ceteris *facultas sentiens*, qua una rebus aliis, quae absque; hac et *aluntur* et *accrescunt*, praestant [2].“ Es ist sonach die anima vegetativa mit der anima sensitiva im Wesen identisch. Daraus können wir abnehmen, daß dieses auch bei der menschlichen Naturseele stattfinden werde. Denn diese ist ebenfalls eine Fleisch- und Blutseele: also nicht geistig, daher keine wahre Seele. Sie ist nur die innere Lebenskraft (*ἐνέργεια ζωτική*), welche sich durch die Bildung des Leibes veräußert (objectivirt), und durch die Sinne verinnert (subjectivirt) —: im Bewußtsein der sinnlichen Erscheinungen. Daher sagt Gregor von Nyssa von der menschlichen Naturseele Folgendes aus: „Sicut in *sentiente naturalis* (die vegetative) etiam anima inest (*ἐν δὲ τῳ αἰσθητικῷ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος πάντως ἐστίν*), quam solam in *rebus crassioribus* constituimus (de hom. opif. c. 8. p. 61).“ Und von dieser „anima naturalis“ bemerkt derselbe Gregor kurz vorher (l. c. p. 60): „Perinde enim atque stirpium anima, quam *naturalem* diximus,

νοούμενον, εἰ μὲν τελείως εἴη ὅπερ ἐστὶ, κυρίως καὶ ὀνομάζεται, ὅπερ λέγεται. Τὸ δὲ μὴ διὰ πάντων ὂν ἐκεῖνο, ὃ κατωνόμασται, ματαίαν καὶ τὴν προςηγορίαν ἔχει. — Οὕτω τοίνυν καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ νοερῷ τε καὶ λογικῷ τὸ τέλειον ἐχούσης, πᾶν, ὃ μὴ τοῦτό ἐστιν, ὁμώνυμον μὲν εἶναι δύναται τῇ ψυχῇ, οὐ μὴν καὶ ὄντως ψυχὴ, ἀλλά τις ἐνέργεια ζωτικὴ, τῇ τῆς ψυχῆς κλήσει συγκεχριμένη.“

[1]) „*Ἀλλ᾽ καὶ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχὴ, μία τῇ φύσει ἐστὶν, καὶ νοερά τε καὶ ἄϋλος καὶ διὰ τῶν αἰσθήσεων τῇ ὑλικῇ καταμιγνυμένη φύσει.*“

[2]) „*Μικρὸν γάρ τι πλεονεκτεῖν δοκεῖ τῇ αἰσθητικῇ ἐνεργείᾳ τοῦ δίχα ταύτης τρεφομένου τε καὶ αὐξανομένου.*“

nutritur (sc. homo)," und dann fügt er hinzu: „deinde *facultati accretionis* etiam *sentiens adhaeret.*" Wir fragen: Stimmt da der Begriff der menschlichen Naturseele nach dem sogenannten neuern Dualismus nicht mit dem des Gregor von Nyssa überein? Und redet dieser (de hom. opif. p. 61) nicht auch von einem „homo *animalis*" (*ψυχικὸς*) im Gegensatze zum „homo *spiritualis*" (*πνευματικὸς*)? — wie auch in der Stelle c. 8. p. 60, welche wir nunmehr ganz anführen: „Nam animal hoc rationis particeps, quem hominem dicimus, ex omni est animae forma *quasi* temperatum. Perinde enim atque stirpium anima, quam *naturalem* diximus, *nutritur:* deinde *facultati accretionis* etiam *sentiens* (die Sinnenseele) adhaeret, cujus est natura *quasi media* quaedam inter *animam illam primam rudiorem* (zwischen der vegetativen Leibseele) et *tertiam intelligentem* (zwischen der vernünftigen Geistseele): tanto nimirum intelligente crassior, quanto illa purior. Denique cum subtili et lucida natura sentiente, etiam intelligens aptissimo temperamento conjungitur, ut jam tribus hisce rebus hominis opificium constet"? Allein Dr. Clemens wird erwiedern: daß Gregor von Nyssa hier unter *mens* immer bloß die höchste Seelenkraft, d. i. die Intelligenz, aber nicht ein Sein verstanden habe. — Wohl hat er besagtes Wort auch in diesem Sinne gebraucht, allein hier versteht er darunter den substantiellen Geist. Denn c. XI. de hom. opif. (l. c. p. 66) sagt er: „Quid igitur, inquies, *natura sua* mens (*νοῦς*) hominis est, quae per sensuum diversas se facultates didit, et per has sibi rerum notitiam comparat? *Diversum sane quiddam esse mentem ab ipsis sensibus,* qui ambigat, fore neminem, qui quidem sapiat, arbitror. Nam si *idem* esset, quod *sensus,* omnino uni ex sensibus esset *affinis*: quando mens ipsa *naturae simplicis* est, in qua nihil statui varium potest." Hieraus erkennt Jeder, daß die anima sensitiva des Menschen nach Gregor von Nyssa gar nicht identisch ist mit der anima intellectiva oder rationalis. Und ungeachtet Gregor von Nyssa also fortfährt: „mens tamen *singulis (sensibus)* ratione quadam conveniente *adsit;*" fügt er doch hinzu: „omnino censendum est, *mentem*

aliud quiddam esse, quam sit *natura sensilis* [1])." — Allerdings scheint eine spätere Stelle des Gregor von Nyssa (welche Dr. Clemens ebenfalls anführt), seine früheren Behauptungen aufzuheben, nämlich c. XXIX. (l. c. p. 125 sq.) sagt er: „Uti corpus exorsum a magnitudine perexigua, suam ad perfectionem progreditur: sic animi facultas etiam ratione conveniente *una cum corpore* proficit accrescendo. Ac *princeps* quidem in eo existit *facultas accrescens* et *nutriens* sola. Deinde *sentiendi facultas* efflorescens cum priore conjungitur. Verum ubi jam bene magna facta est, et proceritatem sibi convenientem adepta: tum demum instar ipsius fructus *rationis particeps facultas* elucescit, non illa quidem subito splendorem suum tota ostendens: sed una cum instrumenti sui perfectione celeriter accrescens, eosque fructus proferens, *qui corporis facultati respondeant*." Hier nun scheint Gregor von Nyssa geschwankt und sich zum sogenannten ältern Dualismus hingeneigt, oder sich nicht passend ausgedrückt zu haben. Vielleicht meinte er hiermit bloß dieß, daß der Geist (die Geistseele) das potentielle vegetative, sowie sensibile Leben des Leibes durch seine Einigung (welche allerdings für denselben ein Impuls zur Bewegung sein muß) weckt, und daß er anfangs im Dienste der Naturseele nur sinnliche Erscheinungen (welche ihn afficiren wegen seiner Lebensgemeinschaft mit ihr) denkt, bis endlich bei entwickeltem Körper höhere, eigentlich geistige Gedanken aufleuchten (d. h. bis der Geist sich als Sein, als Ich erfaßt). Denn sonst müßten wir sagen, daß Gregor von Nyssa sich widerspreche, weil er früher die wahre und vollkommene Seele als immateriell bezeichnet: als eigentlich verschieden von der „anima sentiens", welche nach ihm nur eine empfindende Lebenskraft

---

[1]) „*Τὶ τοίνυν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ νοῦς, ὁ ἐν αἰσθητικαῖς δυνάμεσιν ἑαυτὸν ἐπιμερίζων, καὶ δι' ἑκάστης καταλλήλως τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀναλαμβάνων; Ὅτι γὰρ ἄλλο τι παρὰ τὰς αἰσθήσεις ἐστὶν, οὐκ ἂν οἶμαί τινα τῶν ἐμφρόνων ἀμφιβάλλειν. Εἰ γὰρ ταὐτὸν ἦν τῇ αἰσθήσει, πρὸς ἓν πάντως εἶχε τῶν κατ' αἴσθησιν ἐνεργουμένων τὴν οἰκειότητα, διὰ τὸ ἁπλοῦν μὲν αὐτὸν εἶναι, μηδὲν δὲ ποικίλον ἐν τῷ ἁπλῷ θεωρεῖσθαι.*"

des Leibes ist; wie könnte er nun derselben (der vollkommenen Seele) materielle Lebensfunctionen beilegen, besonders da er kurz vorher (l. c. de hom. opif. c. XXIX. p. 124) selbst sagt: daß der Lebenskeim des menschlichen Körpers „propria vi“ allmählig zu seiner Vollendung strebe? Ferner (l. c. cap. XI. p. 66): „*Diversum* sane quiddam esse *mentem ab ipsis sensibus.*“ Übrigens ließe sich die Sache vielleicht auch so ausgleichen, nämlich durch die Annahme, daß man nach der herkömmlichen Sprachweise unter „Seele“ auch das unter Wechselwirkung des Geistes und der Natur (Leibes) entwickelte bewußte Innenleben des Menschen in seinen niederen und höheren Functionen zugleich verstanden hat.

Eine ähnliche Sprachweise finden wir in der heiligen Schrift selbst. Denn sofern als die ψυχὴ als Mitte der Lebenseinheit der Bestandtheile des Menschen bezeichnet wird, ist sie bald für das niedere (sinnliche), bald für das höhere (geistige) Leben gesetzt (cfr. Matth. 16, 25; Luc. 17, 33; und Joh. 12, 25). Aus diesen Stellen erhellet, daß die ψυχὴ sowohl ein niederes als höheres Lebensgebiet besitze. Sie ist als diese eine zusammengesetzte Lebenseinheit das sinnlich-geistige Lebensprincip und das selbstbewußte Individuum in doppelter Lebenssphäre. Ihre Beziehung auf das sinnliche Leben finden wir ausgesprochen bei Luc. 12, 19. 20; dann auf das höhere Leben bei Matth. 16, 26 und Luc. 9, 56.

Wenn Dr. Clemens weiterhin (l. c. S. 19) meint: die von Knoodt aus Gregor von Nazianz citirten Stellen seien nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur bildlich und poetisch zu nehmen: so scheint uns dieß nicht richtig. Denn die von Dr. Clemens aus einem Gedichte des Gregor von Nazianz „über die menschliche Natur“ angeführte Stelle beweist es noch nicht. Wenn auch Gregor von Nazianz in diesem Gedichte den Geist (die vernünftige Seele) den Träger eines Todten nennt (V. 63–68: „Seele [ψυχὴ], dir soll nunmehr gesagt werden, was dir zukommt. Wer bestellte dich zum Träger eines Todten [νεκροφόρον]?“ ꝛc. ꝛc.), so meint er hiermit gewiß nicht, daß der Leib eigentlich kein Leben habe, sondern bloß dieß:

daß das Leben des Leibes ein sterbliches sei. Denn wie könnte er ihm sonst Wahrnehmung (Orat. 38. edit. Caillau), Begehren und Leidenschaften (τὸ παθός) beilegen? Daß er aber dem Leibe nicht bloß poetisch eine Leibseele (anima sensitiva) beilege, erhellet aus der von uns bereits angeführten Stelle (epist. I. ad Cledonium). Übrigens hat der sogenannte neuere Dualismus nirgends geläugnet, daß der Leib ohne die vernünftige Seele todt ist, weil die Leibseele nach ihm kein Fürsichsein ist, sondern nur in Verbindung mit dem Geiste lebt. Wenn aber Dr. Clemens aus einem Schreiben des Gregor von Nazianz an den Mönch Evagrius, wo es heißt: „Wie zwischen dem Geiste und dem Gedanken und der Seele keine Trennung oder Scheidung ausgedacht werden kann: so kann man auch gar nicht denken, daß zwischen dem heiligen Geiste und dem Heilande und dem Vater jemals eine Scheidung oder Trennung stattgefunden habe" (Ep. 243, edit. Caillau, Par. 1840. tom. II.) — zu erweisen glaubt, „daß er jede wesentliche Unterscheidung zwischen Geist und Seele (Naturseele) im Menschen" gänzlich ausschließe: so müssen wir bemerken, daß diese Epistel von Einigen als zweifelhaft, von Andern und sogar von den Meisten als unterschoben bezeichnet wird. Dieses Urtheil fällten: Combefisius, Clemencet, Petavius und Tillemont. (Zu vergleichen: edit. Caillau, tom. II. p. 196 und Feßler: Instit. Patr. tom. I. part. 2. p. 571.) Auch wollte der unbekannte Verfasser in dieser Stelle mehr ein Bild zur Veranschaulichkeit der Immanenz der drei göttlichen Personen geben. Es heißt aber gewöhnlich und gilt auch hier: „Omnis similitudo claudicat!"

Dr. Clemens will auch (S. 20 in seiner ersten Replik auf Knoodt) aus Basilius erweisen, daß dieser einen wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Naturseele nicht kenne, wofür Clemens folgende Stellen aus den Constit. monast. (II. 2. edit. Garnier, tom. II. p. 541) des Basilius anführt: „Ich halte dafür, daß die Seele eine zweifache Kraft besitzt, während sie Eine und dieselbe in Wirklichkeit ist, nämlich eine gewisse den Körper belebende Kraft (δύναμιν τοῦ σώματος

ζωτικήν) und sodann eine die Dinge erforschende (τῶν ὄντων θεωρητικήν), welche wir die vernünftige nennen." Dagegen müssen wir erwiedern: Der sogenannte neuere Dualismus negirt ja nicht, daß der Geist das potentielle Leben des Leibes wecke, und zwar gerade in dem Momente, in welchem er von Gott mit dem Leibe geeinigt wird, welche Einigung allerdings nicht von seiner Freiheit abhängt. Aber Basilius wollte hiermit gewiß nicht sagen, daß das Leben des Geistes auch unmittelbar das Leben des Leibes sei, und daß es somit keine sinnliche Lebensseele gebe, oder daß der Leib nicht sein eigenes Leben habe. Denn er gebraucht ja das Gleichniß: „Quemadmodum enim fieri non potest quin *sol eas res* ad quas *radios* suos appulerit, *illustret:* ita fieri non potest, quin animus corpori in quo fuerit, *vitam tribuat* (οὕτω ψυχὴν ἀμήχανον μὴ ζωοποεῖν σῶμα, ᾧ ἂν ἐγγένηται)." Ein Jeder aber weiß, daß die Sonne nur jene Dinge er- und durchleuchten könne, welche auch fähig sind, die Lichtstrahlen aufzunehmen. Mithin muß der Leib, wenn er auch vom Geiste belebt wird, doch an sich die Lebensfähigkeit besitzen[1]). —

[1]) Nur in diesem Sinne können wir daher die Worte des Basilius auffassen (l. c. p. 33): »Perpende: quomodo *corpus quidem vitam ab anima recipiat* (πῶς δέχεται μὲν τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα), anima vero *dolores a corpore.*« Wäre die Geistseele auch nach der Weckung der Lebensfähigkeit des Leibes zur Actualität das allein bewegende Princip (das Leben des Leibes selbst) nach der Ansicht des Basilius, so könnte er von einer Wechselwirkung zwischen Geistseele und Leib nicht mehr reden, als l. c. p. 32: »Neque rursus permittas *turbulentos affectus* insurgere adversus rationem, *animaeque* imperium in se transferre.« Denn nimmer könnten die Leidenschaften des Körpers alsdann die Geistseele der Herrschaft berauben. Basilius setzt daher die Geistseele nicht real eins mit der Fleisches- oder Leibseele. Denn er spricht ja von einem eigenen Fleischessinne im Gegensatz zur vernünftigen Geistseele (Homil. in princip. Proverbior. tom. II. p. 156. edit. ap. Gaume): »Nam irae, et timores, et voluptates, et molestiae *ex carnis sensu* (τοῦ τῆς σαρκὸς φρονήματος), velut ex violento quodam turbine erumpentes, saepenumero animam gubernatore carentem« (sc. mente) »submerserunt.«

Wäre der Geist aber das Leben des Leibes unmittelbar selbst: wie könnte Basilius gleich darauf sagen: „Facultas rationalis consopit *vitiosos corporis affectus*“? Der Geist kann doch nicht ursprünglich dem Leibe böse Lebensaffecte ertheilen! Und endlich sagt Basilius nur: „Ego arbitror (*ἔγωγε οἶμαι*).“ Also spricht er nur seine Meinung aus, aber nicht ein überkommenes Dogma. Und dann heißt es ja in den Constit. monasticae selbst (tom. II. p. 777. edit. apud Gaume): „Corpus enim *naturales impetus* sortitum est (*τὰς φυσικὰς ὁρμὰς*) non ineptos, sed prorsus ad aliquid idoneos ac utiles. *Expers* est autem *rationis*, ut majori in pretio anima habeatur, ob rationis praerogativam.“

Somit wurzeln die sinnlichen Begehrungen nicht in der Geistseele, sondern in der vernunftlosen Natur des Leibes. Auch äußert sich Basilius in der Homilie über: „Attende tibi ipsi“: „Fac noscas tuam ipsius naturam, nimirum corpus quidem *mortale* (*θνητὸν*) esse, animam vero *immortalem:* item *duplicem* esse *vitam* nostram (*καὶ ὅτι διπλῆ τίς ἐστιν ἡμῶν ἡ ζωὴ*); alteram *carnis propriam* (*ἡ μὲν οἰκεία τῇ σαρκὶ*), cito transeuntem, alteram animae cognatam (*συγγενὴς τῇ ψυχῇ*), limites nullos admittentem (op. Bas. edit. Jul. Garnier parisina altera, Paris. 1839. tom. II. p. 26).“ Dann in derselben Homilie sagt er: „Perpende *quae vis* ab anima corpori impertiatur, et quae *a corpore* ad animam *redeat* necessitudo *affectuum, sensuumque* (*τίς ἡ ἀπὸ σαρκὸς πρὸς ψυχὴν ἐπανιοῦσα συμπάθεια*) (l. c. tom. II. p. 33).“ Wenn demnach Basilius kurz vorher in dieser Homilie dennoch schreibt: „Scito alteram animae partem ratiocinandi intelligendique facultate esse praeditam, alteram vero *affectionibus obnoxiam* et *irrationalem* (*γνῶθι, ὅτι τὸ μὲν λογικόν ἐστι καὶ νοερὸν τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ, παθητικόν τε καὶ ἄλογον*) (l. c. tom. II. p. 32)“: so müssen wir entweder sagen, daß Basilius sich widerspricht, oder daß er anima zuweilen als die bewußte Lebenseinheit von Geist und Naturseele auffaßt. Letzteres scheint uns das Richtige zu sein; denn wie könnte sonst Basilius in der besagten Homilie darauf fortfahren: „Intuere, quomodo *vitiosis*

carnis affectibus succumbens" (sc. anima), „suam ipsius amittat pulchritudinem (l. c. p. 33)"? Basilius dringt darauf, gegen die leidenschaftlichen Begehrungen des Fleisches wachsam zu sein: „Neque rursus permittas *turbulentos affectus* (der Naturseele) insurgere adversus *rationem*, *animaeque* (Geistseele) *imperium in se* transferre (l. c. p. 32)." Er bemerkt ferner: „Nos quidem *anima* sumus et *mens*, quatenus ad imaginem conditoris sumus facti: nostrum vero corpus est, et *qui per ipsum sunt*, *sensus:* circum nos autem pecuniae, artes et reliqua vitae suppellex (*ἡμεῖς μὲν οὖν ἐσμεν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς, καθὸ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα· ἡμέτερον δὲ τὸ σῶμα, καὶ αἱ δι' αὐτοῦ αἰσθήσεις κ. τ. λ.*) (l. c. t. II. p. 25)." Daß Basilius eine Leib- oder Fleischseele kenne, erhellet aber mit Zuverlässigkeit aus der 261. epist. ad Sozopolitanos, tom. III. p. 581. apud Gaume: „Quod autem *dicunt affectus humanos* in ipsam divinitatem transire, eorum est, qui in suis cogitationibus nullum ordinem servant, neque norunt alios esse carnis affectus, *alios carnis animatae* (Fleischesseele), alios animae (Geistseele) corpore utentis. Est igitur *carnis proprium*, *secari*, imminui, et dissolvi: et rursus *carnis animatae, fatigari, dolere, esurire, sitire*, et *somno opprimi: animae* (Geistseele) vero corpore utentis proprii sunt *moerores*, et *anxietates*, et curae, et reliqua ejusmodi. Quorum alia quidem *naturalia* sunt, et animali necessaria: alia vero ex prava voluntate, propter vitam male institutam, nec virtute informatam, superinducta. Unde liquet Dominum *naturales quidem affectus* suscepisse, ad confirmationem *verae*, nec phantasticae Incarnationis, *vitiosos vero affectus*, qui nostrae vitae puritatem coinquinant, ut intaminata divinitate indignos rejecisse. Eam ob causam dictum est, factum eum fuisse in similitudine carnis peccati (Rom. 8, 3); non utique in similitudine carnis, ut his videtur, sed in similitudine carnis peccati. Quare *carnem nostram una cum naturalibus ipsius affectibus* assumsit, peccatum vero non fecit[1])."

---

[1]) „*Τὸ δὲ ἐπ' αὐτὴν λέγειν τὴν θεότητα τὰ τοῦ ἀνθρώπου διαβαί-*

Wollte aber Dr. Clemens die Beweisstelle aus den Const. monast. urgiren, daß nämlich der vernünftige Geist zugleich die *anima sensitiva* (die Leibseele) sei; — so halten wir ihm das entgegen, was Dr. Feßler (inst. patr. tom. I. pars 2. p. 529) über dieses Werk sagt: „Earum nemo Veterum diserte mentionem fecit, si forte excipias Sozomenum; postremo tandem viri eruditi, quorum summa in rebus criticis est auctoritas, moti rationibus internis gravissimis has constitutiones S. Basilio abjudicarunt (Garnier, Prud. Maranus).“

Allein nicht bloß die heilige Schrift, nicht bloß die Auctorität mehrerer Väter, auch die Naturphilosophie der Neuzeit spricht für die Annahme einer eigenen anima sensitiva des menschlichen Leibes, wie wir bereits erwähnten. Dr. Baltzer bemerkt in seiner Schrift: „Neue theologische Briefe“ I. Serie, S. 49: „Es ist dem heil. Augustinus, als er die manichäische Fleischesseele bekämpfte, nicht im entferntesten eingefallen, die Sinnenseele zu läugnen, denn er nimmt ja in der Fliege, also auch in andern Thieren ein Lebensprincip, eine thierische Seele, an.“ Dr. Clemens entgegnet nun in seiner ersten Replik hierauf S. 24: „Ist denn der Mensch eine Fliege, so daß aus dem Umstande, daß

νειν πάθη, οὐδαμῶς σωζόντων ἐστὶ τὸ ἐν διανοίαις ἀκόλουθον, οὔτε εἰδότων, ὅτι ἄλλα σαρκὸς πάθη, καὶ ἄλλα σαρκὸς ἐμψύχου, καὶ ἄλλα ψυχῆς σώματι κεχρημένης. Σαρκὸς μὲν οὖν ἴδιον, τὸ τέμνεσθαι, καὶ μειοῦσθαι, καὶ διαλύεσθαι· καὶ πάλιν σαρκὸς ἐμψύχου, τὸ κοποῦσθαι, καὶ ὀδυνᾶσθαι, καὶ πεινᾷν, καὶ διψᾷν, καὶ ὕπνῳ κρατεῖσθαι· ψυχῆς δὲ σώματι κεχρημένης, λῦπαι, καὶ ἀδημονίαι, καὶ φροντίδες, καὶ ὅσα τοιαῦτα. Ὧν τὰ μὲν, φυσικὰ καὶ ἀναγκαῖα τῷ ζώῳ, τὰ δὲ ἐκ προαιρέσεως μοχθηρᾶς, διὰ τὸ ἀνάγωγον τοῦ βίου, καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀγύμναστον, ἐπεισαγόμενα. Ὅθεν φαίνεται ὁ Κύριος τὰ μὲν φυσικὰ πάθη παραδεξάμενος, εἰς βεβαίωσιν τῆς ἀληθινῆς, καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν ἐνανθρωπήσεως· τὰ δὲ ἀπὸ κακίας πάθη, ὅσα τὸ καθαρὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐπιῤῥυπαίνει, ταῦτα ὡς ἀνάξια τῆς ἀχράντου θεότητος ἀπωσάμενος. Διὰ τοῦτο εἴρηται, ἐν ὁμοιώματι γεγενῆσθαι σαρκὸς ἁμαρτίας. Οὐ γὰρ ἐν ομοιώματι σαρκὸς, ὡς τούτοις δοκεῖ, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. Ὥστε σάρκα μὲν τὴν ἡμετέραν ἀνέλαβε μετὰ τῶν φυσικῶν αὐτῆς παθῶν· ἁμαρτίαν δὲ οὐκ ἐποίησεν.“

die Fliege und die andern Thiere eine thierische Seele haben, folgt, auch der Mensch habe eine solche neben seiner vernünftigen Seele?“ — Allerdings hat Augustin in der Annahme der realen Verschiedenheit der anima sensitiva von der anima rationalis geschwankt. Allein wenn Dr. Clemens die menschliche Leibseele neben der vernünftigen Seele negirt, so hat er nicht bedacht, daß der Mensch von der Naturseite dem sinnbegabten Thierindividuum ähnlich, daß er der höchste leibliche sinnbegabte Naturorganismus ist. Verhält es sich aber also, wie sollte er dann keine Naturseele haben? Oder sollte das Nervensystem, das schon beim Thiere thätig ist, bei ihm ohne alle lebendige Function sein? Er meint: es sei keine Inconsequenz: den Menschenleib an sich als todt, als regungslosen Stoff, als mechanisches Instrument des Geistes zu bestimmen, während er doch als sinnbegabter Organismus gewiß höher steht, als das Metall, welches selbst bei all seiner Starrheit nicht rein todt ist. (Vergl. hierüber die treffliche Note unten S. 147, 1. Abth. Metaphys. Psychologie des heil. Augustin vom Abt Gangauf.)

Da jedoch Dr. Clemens unser Raisonnement als ungegründete Meinung bezeichnen dürfte, so verweisen wir ihn auf eine größere Auctorität, auf den berühmten Theologen Moneta (Cremonensis), der um das Jahr 1230 blühte, und dem das Prädicat: „S. P. Dominico aequalis“ beigelegt wurde und der zugleich: „Causarum fidei per Insubriam quaesitor“ gewesen. Dieser sagt in seinem Werke („adversus Catharos et Valdenses lib. V. quos ex Manuscr. Codd. Vatic. etc. etc. nunc primum edidit atque illustravit. P. Fr. Aug. Ricchinius. Romae 1743“ p. 346): „Ad hoc dico, quoniam haereticus inexpertus artis naturalis hoc dixit, *quod corpus tantum est instrumentum* (todtes Werkzeug) *animae, sic enim ex ipso et anima non efficeretur unus homo.*“ Soll demnach der Geist eine reale Verbindung mit dem Leibe eingehen, so muß letzterer wenigstens Lebensfähigkeit besitzen. Mit einem todten Sein oder Stoff des Leibes wäre nur eine äußere Verbindung des Geistes möglich, besser und eigentlich gesagt: gar keine wahre. Deßhalb sagt Moneta auch (l. c. p. 346): „Item *vires natu-*

rales quaedam insitae sunt partibus corporis, quibus corpus animae *cooperatur.*“ Mithin hat der Leib von Natur aus lebendige Kräfte, und sie werden ihm nicht erst von der Geistseele eingepflanzt. Daher legt Moneta dem Auge eine „vis naturalis“, nämlich die „potentia visiva“ bei. Das Auge gestaltet demnach das Bild von dem sinnlichen Objecte; es hat sinnliches Wahrnehmungsvermögen; doch es wirkt hierbei auch der Geist mit, daher die sinnliche Anschauung des Menschen eine höhere Deutlichkeit, so wie auch eine tiefere Bedeutung hat, als die der Thierseele. Das Auge ist also kein bloßes mechanisches Fernrohr, oder ein bloßer Spiegel, auf welchem sich die Gegenstände abbilden, weßhalb Moneta von ihm sagt (p. 347): „Ergo non est tantum, ut *instrumentum ipsius animae.*“ Mithin ist das zuerst Anschauende das Auge der Naturseele, wie bei dem Thiersubjecte. Denn auch Moneta faßt den Leib als ein Lebendiges auf, mit selbsteigenem Leben: „Nonne vides, quod percusso et *laeso corpore* anima (die Geistseele) statim *condolet ei;* et de *necessitate* hoc esse non posset, si tantum *instrumentum* esset, non enim necessario dolet artifex *laeso dolabro* (l. c. p. 347).“ Er vindicirt ferner dem Leibe eine „vita animalis“; daher sagt er (p. 360 sq.) bei der Erklärung der Stelle I. Cor. 15, 44: „Si est corpus animale, est et spiritale.“ — „Quid est dicere *animale*, nisi *egens alimonia* et *mortale*, sicut corpus aliorum *animalium?* Et quid est dicere *spiritale*, nisi *non indigens* hujus et *immortale* ad modum spiritalis? Idem ergo corpus, quod *modo* est *animale*, futurum est spirituale, propter quod dicit Apostolus v. 45: »Factus est primus homo Adam *in animam viventem,*« i. e. habentem *vitam animalem*, sive *mortalem*, et ideo corpora vestra ab eo descendentia, *animalia* sunt modo; sed novissimus Adam, id est, Christus, factus est in spiritum vivificantem, i. e. in vitam *spiritualem*, sive *immortalem*, cum resurrexit: et sicut non fuit in eo *prius* spiritualitas corporis, sed animalitas, ita erit in nobis, si portaverimus ejus imaginem, id est, imitationem.“

Moneta kam auch auf dem ethischen Wege zu demselben

Resultate, daß der Leib ein selbsteigenes Leben haben müsse, und zwar deßhalb, weil er wegen seiner Mitwirkung zum Guten oder Bösen mit dem Geiste bei der Auferstehung entweder belohnt oder bestraft werde. Wir behaupten darum: Man kann nicht sagen, daß der Geist durch oder vermittelst des Leibes als eines bloß todten Werkzeuges wirkt. Moneta sagt (l. c. p. 362): „Item II. Cor. 5, 10. dicit Apostolus: omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque *propria corporis*, prout gessit, sive *bonum*, sive *malum*. — Ecce *propria corporis* dicit, *bona* et *mala opera;* superius autem ostensum est, quod non tantum ejus ut *instrumenti*, sed ut *cooperantis*, et dicit, quod unusquisque refert ista facta ante Christum judicem. — Ergo“ (sc. Deus) „reddet *corporibus istis bonum*, vel *malum* secundum quod *meruerunt* cum anima (mit dem Geiste); ergo ista corpora resurgent, quaedam ad *gloriam* quaedam autem ad *poenam aeternam* [1].“ Wie kann nun Dr. Berlage (in seiner Dogm. II, 1. S. 187) behaupten: „Die Seele“ (d. i. der Geist) „allein ist es, welche durch den Leib Schmerz empfindet“? Sollte der Leib nicht auch selbst Schmerz empfinden? Wäre dieß nicht der Fall, wie kann Moneta dann dem Geiste ein „*condolere*“ mit dem „*percusso* et *laeso corpore*“, wenn dieser nicht selbst *dolens* wäre, zuschreiben? Wie, könnte die Behauptung Berlage's nicht leicht zum körperlichen Doketismus führen?! Denn wollte man den Satz: daß der Geist allein in dem Leibe lebt — premiren, so könnte man hieraus auch folgern: daß der Geist theilweise mit seinem Wesen allein in dem Leibe stirbt, und nicht eigentlich der

---

[1]) Deßhalb nennt Gregor von Nazianz den Leib nicht bloß ein Werkzeug (*ὄργανον*), sondern (Orat. 16. p. 242 seq. Kölner Ausgabe von 1690) auch einen Mitknecht (*σύνδουλος*), dann: einen „Gehilfen“ (*συνεργός*) zur Vollbringung der schönsten Tugenden; hierauf selbst einen Miterben (*συγκληρονόμος*). Diese Bezeichnungen des Leibes sollen aber nach Dr. Clemens (Repl. I. S. 19) bloß poetische Ausdrücke sein. Frage: Wie stimmt dieß dann mit II. Cor. 5, 10. zusammen?

Leib — oder: daß der Geist als anima rationalis zwar nicht, aber als anima sensitiva, mithin wenigstens zum Theile (partial) in dem Leibe stirbt. — Die Anhänger des sogenannten älteren Dualismus meinen freilich: es sei in dem Ausspruche des Concils von Vienne, daß Christus „ein corpus passibile angenommen" — nicht die Leibseele (die anima sensitiva) angedeutet; denn nach ihnen soll dieser Ausdruck dieß besagen: daß bloß der Geist Christi durch den Leib (als instrumentum) Schmerz empfunden oder gelitten hat und nicht eigentlich der Leib. Aber frage: ist dann so das leibliche Leiden Christi nicht doketisch aufgefaßt? Allerdings. Moneta sagt (l. c. p. 256): „Ostenso, quod Christus *veram carnem* habuit de massa carnis nostrae, videamus *de dispositionibus carnis nostrae*, utrum eas assumserit scilicet *passibilitatem* et *mortalitatem*. Quod autem ita sit, potest videri per testimonia scripturarum. — Praeterea, si ipse est passus et mortuus: ergo *vita* ejus per mortem finita est: ergo *vita* ejus *corruptibilis* fuit." Dieß zerstörliche Leben konnte aber nur der Leibseele zukommen, welches Moneta auch *vita corporalis* nennt und sagt (l. c. p. 257): „Christus necesse habebat, eam sustentare per *alimentum corporale*." Nur die Leibseele (die Naturseele des Menschen) ist daher sterblich, aber nicht die Geistseele. „In *sensibilibus*" — sagt Moneta l. c. p. 356 — „et *vegetabilibus* anima non separatur a corpore, sed *moritur cum ipso*." Die Thierseele stirbt mit dem Thierkörper, so wie die Pflanzenseele mit dem äußeren Pflanzengebilde. Ist die Peripherie aufgehoben, so schwindet hiermit auch das Centrum (die Innerlichkeit), weil eben die vegetative und die sensitive Seele mit dem Leibe im Wesen identisch sind. — Daß Moneta dem Leibe ein selbsteigenes Leben zuschrieb, geht auch noch aus diesen seinen Worten hervor: „Praeterea: nonne videt haereticus, quod anima conjuncta corpori complexionem corporis comitatur, ut dicit Arist. in lib. 6 princ., unde secundum *diversitatem complexionum* quaedam sunt aptiores ad *gaudium*, quaedam ad *tristitiam*, quaedam ad patientiam, quae non acciderent, si tantum esset *instrumentum* et nullo modo *cooperaretur ipsi animae*. Hoc testantur philo-

sophi, hoc *per experientiam scimus* (l. c. p. 346)." Es ist unzweifelhaft, daß das Temperament, das Geschlecht, die Nationalität u. s. f. einen großen Einfluß auf den Charakter des Geistes und auf seine Handlungsweise ausüben; allein diese durch die eben angeführten Ursachen bewirkten Lebenseigenthümlichkeiten wurzeln bloß in der Physis des Menschen, in der Beschaffenheit des leiblichen Organismus, besonders in der Beschaffenheit des Nerven- und Muskelsystems, sowie des Blutes, aber keineswegs im Geiste, wie es die Erfahrung bezeugt. Sie erzeugen auch entsprechende psychische Stimmungen, und der ausgebildete Geist ist sich klar bewußt, daß sie nicht von ihm ausgehen; daher er selbe auch auf den Leib bezieht. Deßhalb wird ferner bei der Zurechnung einer sittlichen Schuld auf diese psychischen Naturbestimmtheiten Rücksicht genommen. Mithin muß der Mensch auch eine Naturseele (anima sensibilis von Moneta genannt) haben. Denn man unterscheidet ja in der Psychiatrik Seelenkrankheiten, deren Heilung den Moralisten obliegt, und solche, welche der Arzt zu heben hat. Doch werden die Krankheiten des sinnlichen Seelenlebens nothwendig mehr oder weniger auch Störungen des Geisteslebens zur Folge haben, da Natur und Geist im Menschen in der innigsten Lebenseinheit stehen. Moneta hat daher ganz Recht, daß man den Leib nicht als einen an sich regungslosen Stoff oder als bloßes Instrument (Werkzeug des Geistes) auffassen könne. Und endlich ist die Weltcreatur der Reflex der Trinität Gottes, d. h. verhalten sich die Weltfactoren, wie die drei göttlichen Personen, auf ihre Weise zu einander, d. i. ebenfalls als Satz, Gegensatz und Gleichsatz, so muß denn der dritte Weltfactor: der Mensch, als Einheit von Geist und Natur, bestimmt werden. Allein ist diese Einheit von Satz und Gegensatz in Gott eine wesenhafte, so kann dieser Gleichsatz, diese Einheit im Menschen nur formal sein, da die Weltcreatur die Contraposition von Gott ist. Soll aber dieser Gleichsatz beim Menschen ein formaler sein, so muß auch der Leib seine Lebensseele haben, da nur so eine formale (Gedanken- oder Bewußtseins-) Verbindung zur Lebenseinheit möglich ist.

Auch hat ja Augustin bereits die Schwierigkeit der Möglichkeit von der Verbindung zwischen Geist und reiner Materie (Leib) erkannt, daher er auch sagt, daß im Menschen die Verbindung zwischen Geist und Materie (Leib) noch härter zu erklären sei, als die Verbindung des Logos mit dem Menschengeiste in Christo. In dieser „habe der göttliche Logos als Unkörperliches mit der Seele als Unkörperlichem eine Verbindung eingegangen, während in der Person des Menschen Unkörperliches (denn als solches wisse sich die Seele) mit Körperlichem verbunden sei.“ (S. Gangauf's „Metaph. Psych. des heil. August.“ 2. Abth. S. 308.) Und dieß ist ohne Zweifel richtig, da zwischen dem Geiste und der reinen (todten) Materie keine Ähnlichkeit, daher auch kein Anknüpfungspunkt zu finden ist. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn der Leib ebenfalls beseelt ist, alsdann ist eine formale Verbindung zur Lebenseinheit leicht möglich und auch erklärbar. Und wie sollte man sich gegen solch eine Annahme sträuben, wenn man erwägt, daß Gott jedes creatürliche Princip vor der Schöpfung gedacht hat? Muß da nicht auch jedes creatürliche Sein zum Wissen um sich auf seine Weise kommen, als das er es gedacht hat? Daß demnach der Mensch auch als höchste sinnbegabte Naturindividualität ein Bewußtsein erringt, wie sollte uns dieß noch befremden, wenn wir bereits in den sinnbegabten Thierindividuen, die auf der niedrigeren Lebensstufe stehen, eine solche Subjectivität gewahren?

Dr. Clemens beschuldigt den sogenannten neueren Dualismus der formalen Häresie wegen der Annahme einer anima sensitiva des menschlichen Leibes, und doch erklärt sich auch Dr. Staudenmaier (der in unserer Zeit unter den Dogmatikern gewiß eine von den Meisten anerkannte ehrenvolle Stelle einnimmt) dafür. Denn so sagt er Dogm. 3. Bd. 2. Abth. S. 372: „Der Mensch steht nicht etwa als die Synthese des Geistes und der unorganischen Natur, oder als die Synthese des Geistes und des niedern Organismus, nämlich des Organismus der Pflanzen nur da, sondern als die Synthese des Geistes und des höchsten Naturorganismus, welcher als solcher der beseelte

und durch Beseelung belebte Naturorganismus ist." Dann l. c. S. 362: „Der Mensch bedarf der Seele (Psyche) als des Organs, durch welches er als Geist auf den Leib und sofort auf die ganze äußere Natur wirkt und Einfluß gewinnt."

Wohl wird Dr. Clemens hier ausrufen: Was nützt das Zeugniß der neuen Naturphilosophie, und selbst das Zeugniß eines neuen Dogmatikers für die Richtigkeit des sogenannten neuern Dualismus, wenn die Scholastik, welche doch gewiß eine bedeutendere Auctorität ist, die qualitative Verschiedenheit der anima rationalis und der anima sensitiva verwirft! — Gut. Warum bemerkt aber Dr. Clemens nicht auch dieß, daß die Scholastiker in der Anthropologie sich meistens auf Aristoteles gestützt haben, und daß sie selbst unter sich nicht einig waren; ja, daß auch unter ihnen einige, als Occam, Paulus Venetus und Andere für die reale Verschiedenheit der anima rationalis und der anima sensitiva sprechen? Sagt denn Hugo Cavellus nicht ausdrücklich: „quam (sententiam) *graves* doctores tenent? Es war demnach die Meinung des Thomas von Aquino, daß die anima rationalis zugleich die anima sensitiva und vegetativa (die Leibseele) in sich enthalte — keineswegs allgemein angenommen.

Denn schon vor Thomas von Aquino vertrat ein berühmter Scholastiker den sogenannten neuern Dualismus, nämlich: Alanus Magnus ab insulis oder Alan von Ryssel († 1203), ein Schüler des heil. Bernhardus selbst, „Doctor universalis" zubenannt. Denn er war einer der größten Theologen in der ersten Periode der Scholastik, Rector der Universität zu Paris und dann Bischof von Auxerre. Dieser sagt in seinem Werke: „De fide catholica, contra Waldenses et Albigenses, edit. Caroli de Visch" (Antverp. 1654) cap. XXVIII. p. 221 auf einen Einwurf der Häretiker seiner Zeit, der nach cap. XXVII. p. 220 also lautet: „Hi (sc. haeretici) autem volunt dicere, ideo resurrectionem non futuram, quia *anima perit cum corpore.* Ait enim (ut inquiunt) Salomon: *Unus* est *interitus hominis* et *jumentorum* et aequa utriusque conditio. Sicut homo moritur, ita et ipsa moriuntur. Hic videtur velle Salomon, quod

totaliter perit homo, sicut jumentum: Unde sicut in *bruto anima perit cum corpore*, ita in homine pereat. *Moyses* etiam dicit *animam esse in sanguine;* et sic videtur, quod *pereunte sanguine, pereat anima:* et quod existentia sanguinis sit existentia animae." — „Quod Salomon ait: »unum esse interitum hominis et jumenti,« referendum est ad *spiritum physicum* (Naturseele), non ad *spiritum rationalem* (Geistseele). — Est namque in homine *duplex* spiritus: *spiritus rationalis et incorporeus,* qui non perit cum corpore; et *alius,* qui dicitur: *physicus* sive *naturalis,* quo *mediante* anima rationalis *unitur* corpori, et hic spiritus est subtilior aëre, et etiam igne, quo mediante fit *sensus* et *imaginatio. Et ille perit cum corpore.* Talis spiritus naturalis est in corpore *bruti animantis,* et illud *vegetat,* et perit pereunte corpore. Et *secundum hoc* ait Salomon, *quod unus est interitus hominis et jumentorum,* quantum ad corpus et *spiritum physicum.* — Quod autem *anima* dicitur *esse in sanguine,* non ad animam" (sc. rationalem = Geistseele) „referendum est, sed ad *vitam animalem;* hic enim sumitur hoc nomen: *anima,* in designatione *vitae temporalis,* quae penes sanguinem consistit." Ein Jeder erkennt hieraus, daß Alanus den spiritus rationalis (vernünftigen Geist) und incorporeus von dem spiritus physicus sive naturalis (qui corporeus est [= Naturgeist, Naturseele]) real unterscheidet. — Er vindicirt der Natur- (Leib-) Seele (p. 221) „duas potentias, quae circa corporalia (bloß) versantur"; nämlich (p. 220): „potentiam percipiendi sensibilia, et potentiam imaginandi." Er bemerkt ferner (p. 221): „Dicimus, quod *spiritus bruti* animalis *corporeus* est, et penes corporalitatem *corruptio;* spiritus vero rationalis, qui est in homine, *incorporeus* est, et ideo *incorruptibilis,* quia penes incorporeitatem incorruptio;" dann (p. 221): „Videtur, quod et ipse *spiritus*" (sc. bruti) „sit *corporalis,* cum in eo non vigeant nisi *potentiae percipiendi corporalia.*" Hierauf (p. 222) daselbst: „Etsi ipse *sensibus non subjacet* actualiter: tamen *natura sensibilis* est." Auch bemerkt er (p. 220): „Boetius hanc ponit *divisionem spirituum:* alius *rationalis* et alius *irrationalis.*" Letzterer ist der

spiritus bruti. Einen ähnlichen vernunftlosen Geist besitzt auch der Menschenleib. Alanus erkennt demnach ausdrücklich die Leibseele an.

Dazu kommt noch, daß Thomas von Aquino selbst in seiner anthropologischen Ansicht geschwankt hat. Denn so läßt er bald die präexistente Naturseele des menschlichen Leibes (die anima *vegetabilis* und anima *sensitiva*) bei der Ankunft der vernünftigen Seele untergehen; bald dagegen wieder die *vis seminis* und demnach um so mehr die *anima vegetabilis* et *sensitiva* zurückbleiben, wenn schon die vernünftige Seele eintritt. Das Erste finden wir in der Summa Theol. (pars I. tom. 20. art. II. p. 643. edit. de Rubeis) ausgesprochen: „Et ideo dicendum est, quod cum *generatio unius* semper sit *corruptio alterius,* necesse est dicere, quod tam in *homine*, quam in animalibus aliis, quando *perfectior forma advenit, fit corruptio prioris;* ita tamen, *quod sequens forma habet*, *quidquid habebat prima, et adhuc amplius:* et sic per multas generationes et *corruptiones* pervenitur ad *ultimam* formam substantialem tam in *homine,* quam in aliis animalibus. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva *creatur* a Deo *in fine generationis* humanae, quae *simul* est et *sensitiva*, et *nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.*“ Ebenso in der Summa cont. Gent. (lib. II. tom. 18. c. 89. p. 199): „Anima igitur *vegetabilis*, quae *primo* inest, cum embryo vivit vita plantae, *corrumpitur*, et *succedit anima perfectior,* quae est nutritiva et *sensitiva* simul, et tunc embryo vivit *vita animalis; hac autem corrupta,* succedit anima *rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes* fuerint *virtute seminis.*“ — Das Zweite dagegen lesen wir in seinem Werke: *„Quaestiones disputatae de potentia“* (tom. 14. qu. III. art. IX. ad 16. p. 69): „Dicendum, quod *virtus formativa,* quae in principio est in *semine, manet adveniente etiam anima rationali;* sicut et spiritus, in quos vere tota substantia spermatis convertitur, manent.“ — Weiterhin meint Thomas von Aquino, daß die Lebensthätigkeiten, wie allenfalls die Empfindung, die Ernährung nicht von einem fremden Principe kommen

können, sondern von der *anima in embryone* herstammen. Denn so sagt er (Summa Theol. pars I. tom. 20. art. II. p. 642): „Quod aliqui dixerunt, quod *operationes vitae*, quae apparent in *embryone*, non sunt ab *anima ejus*, sed ab anima matris, vel a virtute formativa, quae est in semine. — Quorum utrumque falsum est. *Opera vitae non possunt esse a principio extrinseco*, sicut *sentire, nutriri*, et *augeri*: et ideo dicendum est, *quod anima praeexistit* in *embryone, a principio* quidem *nutritiva, postmodum* autem *sensitiva*, et *tandem intellectiva*."

Allein ungeachtet Thomas von Aquino meint, daß die Lebensthätigkeiten der Ernährung und sinnlichen Empfindung in der Naturseele des Leibes wurzeln, so läßt er doch dieses eigentliche Lebensprincip des Leibes wieder in das grundwesentlich-verschiedene der Geistesseele zu einer realen Einheit ein- und zugleich aufgehen. Wem ist dieses Schwanken nicht auffallend, besonders wenn man erwägt: daß Thomas von Aquino auf die Frage: „Utrum anima intellectiva causetur ex semine?" in der Summa Theol. (pars I. qu. 118. art. II. p. 642) antwortet: „Quod impossibile est, *virtutem activam*, quae est in *materia*, extendere suam actionem ad producendum *immaterialem effectum*. Manifestum est autem quod principium *intellectivum* in homine est principium *transcendens materiam*: habet enim *operationem*, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in *semine*, sit *productiva intellectivi principii*. — Et ideo haereticum est dicere, quod anima *intellectiva traducatur cum semine*." — Frage: Wenn nun der Geist ex semine corporis nicht hervorgehen kann, wie kann er als grundwesentlich-verschieden von der Materie alsdann die Lebensthätigkeiten der Ernährung und der sinnlichen Empfindung der Leibseele übernehmen und so zugleich die anima *vegetabilis* et *sensitiva* sein? Wie kann Unfreies in Freies, und Unpersönliches in Persönliches real ein- und übergehen? — Allein Thomas von Aquino fühlte und erkannte selbst diese Schwierigkeit, daher läßt er die realseinsollende Einheit der Geist- und

Leibseele bei der Zeugung nicht ganz traducirt werden. Nur von der *anima sensitiva* behauptet er: „*traducitur ex semine.*" — Anima sensitiva „cum non sit forma subsistens (cfr. Summa Theol. pars I. qu. 118. art. I. p. 640), habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus *per se* non debetur *esse*, sed esse dicuntur in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia *generans simile est generato:* necesse est quod naturaliter tam *anima sensitiva*, quam aliae hujusmodi formae producantur in *esse* ab aliquibus *corporalibus agentibus,* transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream quae est in eis." — Hier bemerken wir demnach wiederum, daß Thomas von Aquino der formalen Einheit der anima rationalis und der anima sensitiva nicht mehr so ferne stand. Hätte er es mit dem Monismus unserer Zeit zu thun gehabt, gewiß: er würde die anima intellectiva von der anima sensitiva real geschieden haben. Denn warum hätte er wohl sonst ein so großes Gewicht darauf gelegt: daß die anima rationalis nur durch die Schöpfung entstehen konnte und daß bloß die anima sensitiva ex semine traducirt werde?

Wie konnte aber diese Divergenz der Ansichten unter den Scholastikern vor und nach Thomas von Aquino stattfinden, ohne daß eine kirchliche Verurtheilung der einen oder andern Ansicht erfolgte? Gewiß nur deßhalb, weil die Frage selber noch nicht von der Kirche ausdrücklich in einem Canon entschieden worden war in den Concilien. Darum äußert sich auch Estius in seinem Commentar in omnes can. Apostolor. epistolas im tom. IV. p. 61. zum cap. V. epist. I. ad Thess. v. 23: „Utrum autem ea duo (sinnliche Seele und Geist) *re ipsa* (an sich), an vero, quod magis receptum est, *sola ratione* (nur in der Form) distinguantur, philosophi disputant." Die reale Einheit von Geist und Sinnenseele war daher noch nicht förmlich declarirtes Dogma, wie Dr. Clemens meint. Mithin mag Photius neben der (ersten) vernünftigen Seele die zweite Seele — als manichäische (oder als apollinaristische) selbstständige Fleischesseele, oder als andere

vernünftige Seele gedacht haben, so kann die Ansicht des sogenannten neuern Dualismus den XI. Canon des VIII. allgemeinen Concils zu Constantinopel nicht verletzen. Daß sich dieses aber also verhalte, erhellet auch aus Hugo Cavellus, einem Scholastiker selbst, welcher sich ebenfalls für die reale Einheit von Geist- und Sinnenseele entschied, nach dem Vorgange von Duns Scotus, und der dennoch die entgegengesetzte Ansicht von der realen Verschiedenheit nicht zu verdammen wagte. Denn er sagt (in dem Suppl. disp. I. sect. VII. p. 595): „Petes an *censuranda* sit sententia ponens *plures animas in homine,* etiamsi non ponat plures *rationales?* Hervaeus (tract. de unitate formarum, qu. 28.) vocat eam *erroneam.* Idem ait *Tolet.* supra ex Clement. un. de Summ. Trin. *Conimbr.* I. de Gen. c. 4. q. 21. art. 2. docent non esse *tutam;* quia multa loca *Patrum* asserunt esse *unam* in homine animam. — Faciunt loca Scripturae, ut illud Matth. 10: »Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.«

Sed prima censura facile rejicitur, quia Clem. et VIII. Synodus loquuntur de *pluralitate animarum rationalium* contra Manichaeos.

Secunda etiam male fundatur, quia *Patres loquuntur de unitate animae rationalis, nec de aliis animabus tractant.*

Et per idem patet ad *loca Scripturae;* nec facile condemnanda est sententia, quam *graves doctores* tenent, et praeter supra citatos ponunt plures animas in homine *Occam* 4. quaest. 7. quodlib. 2. q. 10. *Mayron* 2. d. 17. quaest. un. *Mirandul.* lib. 33. evers. singul. certam. sect. 2. *Thomas Garbius* lib. 1. tract. 5. q. 49. — Dann disp. I. sect. VII. p. 594: „Certum est, non dari in *eodem* duas animas *ejusdem* rationis, ut *duas sensitivas* et de *rationali* definitur in Concil. VIII. general. Const. can. 11. act. 10.“ Das Urtheil eines solchen Mannes, von welchem Wadding in seiner Censur zu dem Werke des Duns Scotus de Anima p. 482 sagt: „Archiepiscopus Armachanus et *Hiberniae Primas,* de re litteraria, et maxime de Scoti schola et doctrina optime meritus“ — scheint uns

wenigstens noch immerhin beachtenswerth und keineswegs zu verwerfen.

Allein nicht bloß Estius und Hugo Cavellus bezeugen uns, daß über den Punkt: ob die vernünftige Geistseele und die Sinnenseele wesentlich verschieden, oder ob sie real eins sind? in der Kirche noch nicht in einem förmlichen, ausdrücklichen Canon entschieden war: sondern auch Origenes berichtet uns, daß es vor ihm und zu seiner Zeit sich ebenso verhalten habe. Er führt darüber dreierlei Meinungen an, nämlich: Einige behaupteten, daß es zwei Seelen in uns gebe, eine himmlische, und eine geringere: Andere, daß nur Eine Seele sei, welche den Körper belebt, aber von ihm zum Bösen gereizt werde: und endlich, daß nur Eine, aber aus mehreren Theilen bestehende Seele sei, die nämlich aus einem vernünftigen und unvernünftigen Theil und der letztere wiederum aus dem *θυμικὸν* und *ἐπιθυμικὸν* zusammengesetzt sei. Denn also schreibt er (de princip. l. III. c. 4. p. 296 — 298. edit. Redepenning): „Nunc ne de *humanis* quidem *tentationibus* silendum puto, quae *nascuntur* interdum ex *carne et sanguine,* vel ex prudentia carnis et sanguinis quae Deo dicitur esse inimica. Et utrum verum sit, quod quidam dicunt quasi *binas* animas esse per singulos. — In qua re consequenter arbitror, requirendum, si in nobis hominibus qui ex *anima* constamus et *corpore* ac *spiritu vitali,* est etiam aliud aliquid quod *incitamentum* habeat proprium, et *commotionem* ad *malum provocantem:* sicut haberi a quibusdam quaestio solet hujusmodi, utrumnam velut *duae* animae in nobis dicendae sint, una quaedam *divinior* et coelestis, et alia *inferior;* — an vero ex hoc ipso, *quod corporibus inhaeremus* (quae corpora secundum *propriam quidem naturam mortua* sunt et penitus exanima, quia ex nobis, id est, *ex animabus* corpus materiale *vivificatur*, quod utique contrarium est et inimicum spiritui), trahimur et *provocamur ad haec mala*, quae corpori grata sunt; — an vero *tertium*, quod quidam Graecorum arbitrati sunt, quia *anima* nostra, cum *una* sit per substantiam, ex

pluribus tamen constet et una pars ejus *rationabilis*, pars vero alia *irrationabilis* dicatur, et ea quidem pars, quam irrationabilem dicunt, in *duos* rursum dividatur *affectus*, *cupiditatis* et *iracundiae*. — Has ergo tres de anima opiniones a nonnullis haberi invenimus."

Gewiß wird es hier Jeglichem auffallen, daß Origenes von der letzten Meinung bemerkt, daß sie von der heiligen Schrift wenig bestätigt werde (de princ. l. III. p. 298): „Ex quibus illud interim, quod quibusdam *Graecorum philosophis* visum diximus, quia tripartita sit anima, *non valde confirmari ex divinae Scripturae auctoritate* pervideo." Und doch ward diese Meinung später von Johannes Damascenus adoptirt. Wie kann Thumann alsdann bei dieser Divergenz noch sagen, daß die Väter in der Ansicht über die Natur der Seele übereinstimmen!? Denn so will z. B. Clemens von Alexandrien und Theodoret, daß die eigentliche Seele bloß rationalis sei und nicht zugleich auch irrationalis; dagegen wollen Augustin und Johannes Damascenus, daß sie rationalis und irrationalis zugleich sei. — Was jedoch die ersteren zwei Meinungen betrifft, so äußert sich Origenes, wie folgt (de princ. l. III. p. 298 sq.): „Ad *alia vero duo*, quae reliqua sunt, inveniri possunt *aliquanta* quae ex *divinis litteris* aptari posse videantur." Diese beiden Meinungen herrschen aber auch noch heutzutage unter uns. Die erstere nennt man den neueren Dualismus, weil Günther in der neuesten Zeit sie wieder hervorgehoben; die zweite dagegen den älteren Dualismus, weil sie besonders im Mittelalter von Vielen festgehalten wurde. In Wahrheit aber ist die erste Meinung die älteste in der Kirche gewesen, wie wir aus Justinus ersehen. Es herrschte dieselbe vor Christi Zeit bereits unter den Juden [1]), so wie zur Zeit Christi. (Also auch Münter in seinem „Handbuch der ältesten christl. Dogmengesch." 1804. II. Bd. 1. Hälfte. S. 144 in der Anm.:

[1]) Dieses beweist die Stelle im Buche der Weisheit K. 15, V. 11: „Er kennt den nicht, der ihn bildete, der ihm eine thätige Seele (ψυχὴ ἐνεργοῦσα) einhauchte, und den Lebensgeist (πνεῦμα ζωτικόν) einblies."

„(Vergl. Archäologie, l. I. cap. I. §. 5.) Vielleicht gehört auch die griechische Übersetzung von Hiob 7, 15 hieher, wenigstens nach der alexandrinischen Handschrift.“ „Auch I. Theff. 5, 23. und Hebr. 4, 12. können über die Ausbreitung dieser Idee unter den Juden im ersten Jahrhundert einen Wink geben.“) Die Veranlassung zu derselben gab die heilige Schrift des A. und N. B. selbst, sowie die pythagoräisch-platonische Meinung. Nur wurde die Meinung, daß der Mensch aus drei Theilen: dem Körper, der Seele (= körperlicher Lebensgeist) und dem vernünftigen Geiste bestehe, — in der ältesten Kirche bereits dichotomisch, dagegen bei den Philosophen auch trichotomisch aufgefaßt [1]. — Origenes selbst wollte damals nicht entscheiden, welche von diesen zwei Meinungen die richtigere sei; denn er sagt nach der Darstellung der Gründe von beiden (de princ. l. III. c. 4. p. 306): „Et nos quidem prout potuimus ex singulorum personis, quae dici possunt disputationis modo de singulis dogmatibus in medium protulimus: qui autem legit, *eligat* ex his, quae magis amplectenda sit ratio.“ Hieraus erhellet zur Genüge, daß eine dogmatische Entscheidung der Kirche in einem förmlichen Canon damals noch nicht vorhanden sein konnte.

Es ist nun für uns gewiß äußerst nöthig, zu wissen, wie man schon vor Origenes diese beiden Meinungen zu begründen versucht hat. Denn nur aus der Erkenntniß, für welche Meinung wichtigere Gründe sprechen, kann sich ergeben, welche von den beiden Meinungen wahrscheinlich die richtigere sei. Origenes nun gibt uns über die Begründungsweise der beiden Meinungen Aufschluß. Er stellt uns sonach anfänglich dar, worauf die Anhänger der ersten Meinung dieselbe basirt haben. Er sagt

---

[1]) Einen eigenthümlichen Trichotomismus lehrte der pythagoräisirende Platoniker Numenius. Nach ihm gibt es eine vernünftige Seele und ebenso eine selbstständige unvernünftige Seele, welche in einem beständigen Kampfe gegen einander sind, neben dem Leibe, dessen Leben von der belebenden göttlichen Thätigkeit abhängt. (Porphyr. ap. Stob. ecl. I. p. 836. S. Zeller, die Philosophie der Griechen. III. Theil, 2. Hälfte. S. 549.)

(de princ. l. III. c. 4. p. 299): 1) „Quod enim scriptum est: „Caro concupiscit adversus spiritum," non hoc de *carne* dictum accipiunt, sed de hac anima, quae proprie *carnis est anima.*" Diese Stelle aus dem Galaterbrief war demnach ihr erster Grund. Aber — fährt Origenes fort — 2) „Sed et ex his student nihilominus confirmare haec, quae in *Levitico* ita scripta sunt: „anima omnis carnis sanguis ipsius." Ex eo enim, quod per totam carnem sanguis diffusus vitam praestat carni, in sanguine inesse ajunt hanc animam, quae dicitur totius carnis esse anima." Man berief sich also weiter auf die heilige Schrift des A. Test., weil diese (Lev. 17, 14) von einer Fleisches- oder Blutseele redet. 3) „Hoc autem ipsum, quod dictum est, carnem repugnare adversus spiritum, spiritum autem adversus carnem; et quod dictum est: „Anima omnis carnis, sanguis ipsius," alio nomine iidem" (die Anhänger dieser Meinung) „vocari dicunt *sapientiam carnis*, quod est *spiritus quidam materialis*, qui legi Dei subjectus non est, sed nec potest esse subjectus, quia *voluntates* habet *terrenas* et *desideria corporalia.*" — Man stützte sich demnach auch darauf, weil die Schrift des N. B. von einer fleischlichen Weisheit spricht. Und es geschah dieses nicht mit Unrecht; nur ist in diesen Stellen nicht die anima sensitiva allein gemeint, sondern der von den Begehrungen der Naturseele befangene Geist. Die Naturseele mit ihren sinnlichen Begehrungen kann sich allerdings nicht durch sich mit den Forderungen des göttlichen Sittengesetzes in Einklang versetzen, sondern diese Harmonie vermag ihr nur der Geist als hegemonische Substanz zu verleihen. — 4) Origenes bemerkt hierzu (l. c. p. 300): „De hoc putant etiam Apostolum dixisse illud, quod ait: „Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivum me ducentem in lege peccati, quae est in membris meis." Hier bringt Origenes auch einen Einwurf, den man dazumal gegen die Begründung der besagten Meinung aus diesen Schriftstellen erhoben, sowie die Lösung desselben (l. c. p. 300): „Si vero quis objiciat eis, hoc dici de *natura corporis*, quod vere secundum proprietatem quidem naturae

suae mortuum est, habere autem dicitur sensum vel sapientiam, quae inimica est Deo, vel quae repugnat adversus spiritum, pro eo veluti, si quis dicat quodammodo carnis ipsius esse vocem, quae clamat non esuriendum, non sitiendum, non algendum, neque velle prorsus in aliquo molestiam pati sive ex abundantia, sive ex penuria: — haec illi *resolvere*, atque impugnare conabuntur, ostendentes, quam *plurimas alias* esse *passiones* animae, quae in *nullo* prorsus a carne *originem* trahant et tamen his spiritus adversetur, sicut est ambitio, avaritia, aemulatio, invidia, superbia, et his similia; cum quibus pugnam quandam esse humanae menti vel spiritui videntes, ideo causam omnium horum malorum non ponunt aliud quid nisi hanc velut *corporalem animam* et ex seminis traduce generatam.“ — Zu dieser Lösung des Einwurfs fügen wir bei: Die Deutung von den Gegnern der ersten Meinung, daß der Satz: das Fleisch (die fleischliche Weisheit) begehre gegen den creatürlichen Geist und gegen die Gnade des heiligen Geistes, — eine bloß figürliche Redeweise sei, — ist offenbar gezwungen und unrichtig. Denn wie könnte der Apostel anderwärts (Röm. 6, 12) sagen: „Darum lasset die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr seinen Gelüsten gehorchet,“ — wenn das Fleisch nur figürlich (uneigentlich, nicht wirklich) gegen den Geist begehrt? Übrigens kann man die anderen Laster, als: Geiz, Stolz, Neid, nur insofern opera carnis nennen, als die Naturseele überhaupt Liebe zu allem sinnlichen Sein und Genuß hegt, durch deren Blendwerk und Reiz der Geist sich dann bethören läßt. — 5) Endlich (l. c. p. 301) berufen sie sich auch auf die Schriftstelle: „Sed et illud, quod ait: »Videte, fratres, vocationem vestram, quoniam non multi inter vos sapientes secundum carnem,« ad hoc videbitur inclinandum, ut propria quaedam videatur esse *carnalis* ac materialis sapientia, alia vero sit sapientia secundum *spiritum,* quae utique non potest dici sapientia, nisi sit anima carnis, *quae sapiat hoc,* quod carnis sapientia nominatur.“ — Es kann allerdings keine fleischliche Weisheit geben ohne Fleischesseele, da der Geist als solcher nichts

Materielles begehrt, sondern nur wegen der Bedürfnisse des Leibes. — Origenes führt übrigens für diese erste Meinung auch noch andere Gründe an; wir setzten jedoch bloß die Hauptgründe hierher, da sie den Ausschlag bei der Entscheidung geben.

Origenes übergeht nun zur Darstellung der Begründungsweise der Anhänger der zweiten Meinung. Er sagt (de princip. l. III. c. 4. p. 304): „Nunc videamus, quid etiam adversus haec responderi soleat ab his, qui defendunt, *unum esse in nobis motum* et *unam vitam unius ejusdemque animae*, cujus sivé salus sive perditio secundum actus suos ipsi proprie adscribatur.“ Der erste Grund ist (p. 304): „Et primo videamus cujusmodi sint *passiones animi*, quas patimur, cum sentimus intra nosmetipsos, velut in *partes* nos rapi per singula; cum *pugna* quaedam sit *cogitationum* in cordibus nostris, et quaedam nobis *verisimilitudines* suggeruntur, quibus nunc in *hoc*, nunc in *aliud* inclinamur, quibusque nunc quidem arguimur, nunc vero nosmet ipsos amplectimur. — Nihil mirum si *duae* verisimilitudines sibi invicem occurrentes et *contraria* suggerentes in *diversas partes* animam rapiunt. Verbi causa, si cogitatio invitet aliquem ad fidem et timorem Dei, tunc non potest dici, quia caro adversus spiritum pugnet: sed dum incertum est, quod verum et utile est, animus in diversa rapitur.“ — Die Vertreter der zweiten Meinung sagten demnach: der Widerstreit der Gedanken in unserm Gemüthe ist noch kein Beweis für eine wesentliche Differenz zwischen Geist und Natur- (Fleisches-) Seele. Es wird der Geist durch die Überlegung einer ungewissen Sache bloß in zwei (oder auch mehrere) Gedankenpartien geschieden. Es stehen sich jedoch keineswegs zwei wesentlich verschiedene Denkprincipien gegenüber, es sind nur „duae verisimilitudines contraria suggerentes“. — Hiergegen ist zu beachten: daß Letzteres nur auf dem Denkgebiete des bloßen Geistes der Fall ist. Der Mensch ist aber die Synthese von Geist und Naturwesen, und da wird sich allerdings auch ein Widerstreit von übersinnlichen und sinnlichen Gedanken ergeben, indem das psychische Princip im Menschen keineswegs der Geist allein ist.

Denn wie oft will sich der Geist in die Betrachtung der übersinnlichen religiösen Wahrheiten vertiefen, er will von allen sinnlichen Eindrücken nichts wissen, und doch wird er zerstreut durch unwillkührliche Sinneswahrnehmungen, z. B. durch das Hören eines starken Geräusches oder einer Musik auf der Straße. Der Geist sucht die sinnlichen ihn zerstreuenden Gedanken abzuwehren, somit kann nicht er, sondern ein anderes Denkprincip: die Leibseele, die nächste Ursache von ihnen sein. — 2) Ferner (l. c. p. 304 sq.): „Ita et cum putetur caro ad *libidinem provocare, consilium* vero *melius* hujuscemodi incitamentis resistit, non putandum est *vitam* esse aliquam *aliam,* quae adversus aliam resistat, sed naturam corporis, quae repleta sativi humoris loca evacuare gestit atque defluere: sicut nec contraria aliqua virtus, nec *vita alterius animae* putanda est, quae nobis excitat *sitim* et provocat ad bibendum, vel quae esurire facit et irritat ad cibum; sed sicut haec *naturalibus motibus corporis* vel *appetuntur* vel evacuantur: ita et naturalis seminis congregatus per tempus in suis locis humor expelli gestit et abjici.“ — Auf diese Art wäre der Menschenleib organisirt, wie der Thierleib, nur hat der Menschenleib bloß mechanische, aber keine psychischen Kräfte, wie der Thierleib. Frage: ist dieß kein Widerspruch? Die Thierseele hat das Vermögen, Speise und Trank zu begehren, — und der Mensch braucht hierzu einen unsterblichen Geist! Woher kömmt es dann, daß der Geist, der fest entschlossen ist, das Fastengebot zu halten, dennoch von den sinnlichen Speisebegehrungen wider seinen Willen bestürmt wird, wenn doch er allein das begehrende Princip sein soll? Ist dieß kein Hinweis auf die anima carnis? — 3) Die Schriftstelle: „caro pugnat adversus spiritum“ soll nicht für eine anima carnis sprechen (l. c. p. 305): „Cum ergo dicitur, quia „caro pugnat adversus spiritum,“ ita intelligunt isti, quia *usus* vel *necessitas* vel *delectamentum* carnis provocans hominem abstrahit et abducit a divinis et *spiritualibus rebus.* Pro necessitate etenim corporis abstracti, divinis et in aeternum profuturis rebus vacare non sinimur.

Sic rursus divinis et spiritalibus anima vacans et spiritui conjuncta, impugnare dicitur carnem, *dum resolvi eam deliciis non sinit* et voluptatibus fluitare, quibus naturaliter delectatur." — Allein nach dem Texte des Apostels verursacht nicht der Geist, der sich in den irdischen Genuß vertieft, sich das Hinderniß, welches ihn vom Nachdenken über göttliche Dinge abzieht, sondern das Fleisch. Dieß wird als activ dargestellt. Das Hinderniß tritt ja gegen den Willen des Geistes ein, daher muß dieses Begehren von einem andern psychischen Principe kommen, als von ihm. — Hierauf widersprechen sich die Vertreter dieser Meinung selber. Sie negiren die anima carnis, und doch sagen sie: „caro voluptatibus *naturaliter delectatur*." Hat wohl eine bloße Fleischesmasse eine Empfindung? Und muß da der Geist (die anima rationalis) nicht wesentlich von der anima sensitiva verschieden sein, wenn er diese von den unerlaubten Sinnengenüssen abwehren soll? — 4) (L. c. p. 305.) „Hoc modo etiam illud asserunt quod dictum est: »sapientia carnis inimica est Deo,« non quod *vere animam habeat caro,* vel sapientiam propriam; sed sicut *abusive* dicere solemus, et sitire terram et velle eam bibere aquam, hoc utique, quod dicimus, *velle, non proprie,* sed *abusive* proferimus, velut si dicamus iterum, quia domus recomponi vult, et alia multa his similia: ita et *sapientia carnis accipienda est,* vel quod dictum est, quia »caro concupiscit adversus spiritum.«" — Unbegreiflich ist es uns, wenn das Fleisch bloß figürlich gegen den Geist begehrt, wie der Apostel alsdann seinen Leib kasteien konnte, um denselben in die Botmäßigkeit des Geistes zu bringen; unbegreiflich ist es ferner, wie die Asceten sich beklagen konnten, daß sie von den unwillkührlichen Versuchungen, von den Fleischesgelüsten nicht frei werden konnten. Redet ja der heil. Apostel Johannes ausdrücklich im ersten Kapitel seines Evangeliums (V. 13) von einer „voluntas carnis". Wie sollte es alsdann keine anima carnis geben? — 5) (L. c. p. 305 et 306.) „Sed et illud, quod apostolus ait: »video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae,« ita intelligunt, tanquam si dixisset, quod is, qui verbo

Dei vacare vult pro *necessitatibus* et usibus corporalibus, quae velut *lex quaedam* corpori inest, distrahitur atque divellitur atque impeditur, ne sapientiae vacans intentius possit divina contueri mysteria." — Diese Deutung des Textes ist ohne Zweifel unrichtig. Es ist ja hier die Rede nicht bloß von einem einfachen Gesetze (vom Gesetze des Leibes), sondern von einem doppelten, nämlich: auch vom Gesetze des Geistes. Der Sinn ist vielmehr dieser: die verkehrte Begierlichkeit des Fleisches, welche seit der Ursünde wie bleibend ist, steht im Widerstreite mit dem Gesetze des Geistes, d. h. mit den Forderungen des ihm immanenten Sittengesetzes. — 6) (L. c. p. 306.) „Addunt etiam haec requirentes: Quis invenietur, vel quis dicetur *conditor mali hujus sensus*, qui dicitur *sensus carnis?* quia alium nullum creatorem animae et carnis quam Deum credendum esse defendunt. Et si dicamus, quia bonus Deus in ipsa conditione sua aliquid *sibi creavit inimicum*, utique absurdum videbitur. Si ergo scriptum est, quia »sapientia carnis inimica est Deo«, et hoc factum ex *conditione* dicetur, videbitur *ipse Deus* naturam sibi aliquam fecisse inimicam, quae ei non potest esse subjecta nec legi ejus: quippe si animale esse putabitur, de quo haec dicuntur. — Quod si ita recipiatur, quid jam differre videbitur ab his, qui *diversas naturas* animarum dicunt esse creatas, quae naturaliter vel periturae sint vel salvandae? Quod utique solis haereticis placet." — Dieser Einwurf gegen die erste Meinung kann jedoch leicht widerlegt werden. Denn die Prävalenz der Begierlichkeit der Naturseele war ja nicht durch Gott ursprünglich gesetzt, sondern trat nur in Folge der Ursünde ein, mithin hat auch Gott nicht selbst eine ihm feindselige Natur geschaffen. Dazu kömmt, daß sie durch Mitwirkung mit der Gnade vom Geiste, der ihr nicht beistimmt, bewältigt werden kann. Hierauf soll ja auch die Naturseele mit dem sittlichen Geiste verklärt werden. Sie ist nicht an sich böse, da sie nicht frei geschaffen. Daher streift auch die erste Meinung nicht an die Häresie der Gnostiker oder Manichäer an. Das Concil von Trient sagt (Sess. V. de pecc. orig. c. 5.): „Manere autem in

baptizatis *concupiscentiam* vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit, quae quum ad agonem relicta sit, *nocere non consentientibus*, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet: quinimmo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod *vere* et *proprie* in renatis peccatum sit, *sed quia ex peccato est* et *ad peccatum inclinat.* Si quis autem contrarium senserit: a. sit." Der hier nicht in die unerlaubte Begierlichkeit des Fleisches einzustimmen Sollende ist ohne Zweifel der freie Geist, so wie die Begierlichkeit des Fleisches eine anima carnis voraussetzt.

Man ersieht hieraus, daß die zweite Meinung nicht so stringent durch die heilige Schrift begründet werden könne, wie die erste. Origenes wollte damals nicht entscheiden, welche von beiden die richtigere ist. Aber man merkt doch, daß er der erstern den Vorzug gab. (Also meint auch Münscher in seinem „Handb. der Dogmengesch." II. Bd. S. 92). Und Redepenning (Orig. de princ. Lipsiae 1836. p. 296) sagt: „sua ipsius de anima et mente placita hic latent," — weil er diese Ansicht auch anderwärts ausspricht: cfr. Comment. in Matth., opp. tom. III. p. 618, 570, 876; in epist. ad Rom. tom. IV. p. 654. Thumann dagegen glaubt („Die Bestandtheile des Menschen", 1846. S. 53): Origenes habe sich für die zweite vorgetragene Behauptung entschieden. Denn „gegen die erste Ansicht," sagt Origenes, „müsse bemerkt werden, daß Gott als der Gute bei der Schöpfung selbst etwas müßte geschaffen haben, das ihm feindlich gegenüber stand, was absurd sei." Nur hat Thumann hier übersehen, daß Origenes diese Entgegnung nicht in seinem, sondern im Namen der Vertreter der zweiten Meinung angeführt hat. Es heißt ja bei Origenes „*Addunt* etiam haec *requirentes* etc.", und dann (p. 306): „Et nos quidem prout potuimus ex *singulorum personis,* quae dici possunt, disputationis modo de singulis dogmatibus in medium protulimus." Und hierauf wird von Origenes behauptet:

„media est inter corpus et spiritum anima, utriusque *boni et mali capax* (*μέσον μέν τι*, i. e. *ἐπιδεχόμενον ἀρετὴν καὶ κακίαν*)“ in Joh. tom. XXXII. p. 432. cfr. Orig. Comment. in Rom. I. p. 466. Die Fleischesseele kann nach Origenes dem Geiste oder Fleische dienen; sie ist an sich indifferent: „merus instinctus, similis animali.“ (Cfr. de princip. l. III. edit. Redepenning, p. 302 sq. in den Noten.)

Die zweite Meinung ward unter den lateinischen Kirchenschriftstellern besonders von Tertullian vertreten. Wir wollen deßhalb seine Gründe prüfen, um zu sehen, ob sie von solchem Gewichte sind, so daß wir die erste Meinung aufzugeben genöthigt sind.

1) Sein erster Grund ist: Anima und spiritus können deßhalb nicht wesentlich verschieden sein, weil die anima das belebende Princip, der spiritus dagegen das den Athem erhaltende Princip sei. Nun ist das Leben ohne Athem nicht denkbar und umgekehrt, mithin sind beide real eins. Er sagt (de anima, edit. Gersdorf, Lips. 1841. c. 10. p. 180): „Quidam enim volunt, *aliam* illi *substantiam naturalem* inesse *spiritum*, quasi *aliud* sit *vivere*, quod venit ab anima, *aliud spirare*, quod fiat a spiritu.“ Dann (ibid. p. 182): „At enim *vivere spirare* est, si et *spirare vivere*. Sic ergo totum hoc et spirare et vivere ejus est, cujus et vivere, i. e. animae.“ In dieser Bedeutung, daß spiritus das den Athem erhaltende Princip ist, hat Tertullian allerdings Recht, wenn er behauptet, daß er mit der anima als sinnlichem Lebensprincip identisch ist. Man redet auch in der deutschen Sprache nicht bloß von einer sinnlichen Lebensseele, sondern auch von einem körperlichen Lebensgeist. In diesem Sinne hat man schon vor Tertullian und eben so nach ihm: „ἡ ψυχὴ ζωτικὴ“ und „τὸ πνεῦμα ζωτικὸν“ als gleichbedeutend betrachtet. — Allein Tertullian bestimmt eigentlich die anima rationalis als das Lebensprincip vom Leibe. Er stellte sich aber hierbei gar nicht die Frage: ob denn die vernünftige Seele als geistiges Princip auch materielles Leben in sich befasse,

um es alsdann dem Körper mittheilen zu können. — Die anima als sinnliches Lebensprincip und der spiritus als das den Athem erhaltende Princip können freilich nicht von einander getrennt werden, noch auch beide für sich als *concreta* bestehen. Dagegen erheben wir keine Einsprache, wenn Tertullian (l. c. p. 182) in dieser Bedeutung anima und spiritus auffassend sagt: „Denique si separas *spiritum* et *animam*, *separa et opera;* agant in *discreto* aliquid ambo, seorsum anima, seorsum spiritus; anima sine spiritu vivat, spiritus sine anima spiret; alterum relinquat corpora, alterum remaneat, mors et vita conveniant. Si enim *duo* sunt *anima* et *spiritus*, *dividi* possunt, ut divisione eorum alterius *discedentis*, alterius *manentis*, *mortis* et *vitae* concursus eveniat. Sed nullo modo eveniet; ergo *duo non erunt*, *quae dividi non possunt*, quae dividi possent, si fuissent. Sed non erunt concreta, si aliud est vivere, aliud spirare. *Distinguunt substantias opera.* Et quanto nunc firmius, ut unum credas, cum distantiam non das, ut ipsa sit anima spiritus, dum ipsius est spirare, cujus et vivere?" — Doch anders stellt sich die Sache, wenn Einer einwendet: Ist die anima *rationalis* wesentlich verschieden von der anima *sensitiva*, wie die erste Meinung behauptet, so sollen beide, weil sie Substanzen sind, für sich als *concreta* bestehen können. Das ist aber nicht der Fall. Denn nach dem Tode des Körpers löst dieser sich auf, und die ihm immanente anima sensitiva geht zu Grunde, und nur die vernünftige Seele besteht lebend fort. Also sind die anima rationalis und anima sensitiva nicht zwei von einander wesentlich verschiedene Substanzen. — Hier ist aber zu entgegnen: Sie können dessenungeachtet wesentlich von einander verschiedene Substanzen sein. Nur ist die psychische Leiblichkeit bloß Formalsubstanz, daher geht die anima sensitiva mit dem Leibe zu Grunde, und auch deßhalb, da sie als Organ der vernünftigen Seele nach der Trennung von ihr keinen Zweck der Existenz mehr hat. Es kann daher nur die vernünftige Seele auch nach der Trennung vom Leibe für sich existiren, da sie eine monadische Substanz ist.

2) Ferner sagt Tertullian (de anima c. 18. p. 193 sq.): „Et

nunc ad *differentiam sensualium et intellectualium* non aliud admittimus, quam *rerum diversitates*, corporalium et spiritualium, quod illae *sensui*, istae *intellectui* attribuantur, apud *animam* tamen, et istis et illis obsequio deputatis, quae perinde *per corpus corporalia sentiat*, quemadmodum per *animam incorporalia intelligat*, salvo eo, ut etiam sentiat, dum intelligit." — Nun folgt die Begründung dieser Behauptung: a) „Non enim et *sentire intelligere* est, et *intelligere sentire* est? Aut quid erit sensus, nisi ejus rei, quae sentitur, intellectus? Quid erit intellectus, nisi ejus rei, quae intelligitur, sensus? Quis mihi exhibebit sensum non intelligentem, quod sentit, aut intellectum non sentientem, quod intelligit, ut probet *alterum sine altero* posse? Si *corporalia* quidem *sentiuntur, incorporalia* vero *intelliguntur, rerum genera diversa sunt*, non *domicilia sensus* et *intellectus*, i. e. non *anima* et *animus*. — b) Denique *a quo* sentiuntur *corporalia?* si ab anima, ergo *jam et sensualis est animus*, non tantum intellectualis, *nam dum intelligit, sentit*, quia si non intelligit, nec sentit. — c) Proinde *a quo intelliguntur incorporalia?* si *ab animo, ubi erit anima?* si ab anima, ubi erit animus? Quae enim *distant, abesse* invicem debent, cum suis muneribus operantur. Putabis quidem abesse animum ab anima, si quando animo ita afficimur, ut *nesciamus nos vidisse quid vel audisse, quia alibi fuerit animus*, adeo contendam, imo ipsam animam, nec vidisse, nec audisse, quia alibi fuerit *cum sua vi*, i. e. *animo*. — d) Etsi *potiora* sunt, quae *intellectu* attinguntur, ut spiritalia, quam quae sensu, ut corporalia, *rerum erit praelatio*, sublimiorum sc. adversus humiliores, non intellectus adversus sensum. Quomodo enim praeferatur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum?" — Fassen wir die Momente dieses Beweises von Tertullian gegen die wesentliche Verschiedenheit von Geist und Naturseele des Menschen zusammen, so lauten sie dahin: α) das *sentire* (Empfinden, sinnliche Wahrnehmen) kann nicht ohne das *intelligere* (Erkennen, Begreifen) sein; wo das Eine, da ist auch das Andere, daher

sind sie beide Eins, d. h. nur verschiedene Thätigkeiten der Einen und derselben Seele (Geistseele). — Dieß ist aber keineswegs richtig. Denn wir nehmen viele Naturerscheinungen durch die Sinnesempfindungen wahr, ohne daß wir dieselben auch begreifen, — dieselben zu erklären wissen. Es ist demnach mit dem sinnlichen Wahrnehmen der Erscheinungen nicht nothwendig auch das Begreifen derselben verbunden. Denn eine sinnliche Vorstellung von einem Naturobject haben, heißt noch nicht die Idee desselben erfaßt haben. Wohl ist mit der Sinnenwahrnehmung der Naturerscheinungen der sinnliche Verstand stets verbunden, d. h. die Auffassung derselben; aber nicht die Erfassung des Wesens und des Realgrundes von denselben. Denn sonst müßte die Sinnenseele des Thieres auch zur Naturphilosophie vordringen können. Nun ist aber der Mensch von Seite des Naturlebens den Thiersubjecten ähnlich, warum sollte er dann nicht auch eine Sinnenseele haben? Gewahrt aber der Mensch durch die Sinnenseele nicht bloß die Naturerscheinungen, sondern erfaßt er außerdem oft zugleich das Wesen und den Grund derselben, so ist dieß eben ein Zeichen, daß in ihm mit der anima sensitiva zugleich die *anima intellectiva* (der Geist) zur innigsten Lebenseinheit verbunden ist.

Es sind demnach das sinnliche *Sentire* und das ideelle *Intelligere* nicht Thätigkeiten einer und derselben Seele. Will man aber dieß, so muß man consequent die anima rationalis als Potenzirung der Thierseele bestimmen, und den wesentlichen Unterschied zwischen beiden aufgeben. *β*) Deßhalb ist es unrichtig, wenn Tertullian sagt: „Wenn das Körperliche zwar empfunden wird, das Unkörperliche aber erkannt wird, so sind der Dinge Gattungen getrennt, nicht doch des Sinnes und der Intelligenz Wohnsitze, d. i. nicht die anima, und der animus, d. h.: nicht die Seele und der Verstand sind getrennt." Denn es sind nicht bloß der Dinge Gattungen getrennt, sondern auch des Sinnes und der Intelligenz Wohnsitze. Wie wäre es sonst möglich, daß

ungeachtet der Abstumpfung der Sinnenthätigkeit der Leibseele im Greisenalter dennoch die Geistseele an Weisheit zunimmt? — γ) Tertullian meint ferner: Wären das sinnliche *Sentire* und das ideelle *Intelligere* Thätigkeiten verschiedener Substanzen, so würden wir z. B. sehen, ohne zu wissen, ob oder was wir gesehen, da die denkende, erkennende Substanz (animus) nicht einer jeden Thätigkeit der bloß sinnlich wahrnehmenden gegenwärtig sein müßte. Es muß daher Beides: Sentire und Intelligere untrennbar von einer Substanz ausgehen, und die *anima* sieht und hört nicht, außer mittelst dem ihr eigenthümlichen Lichte, dem *animus* (Verstande); denn wo die anima den Menschen verlassen, da ist auch kein animus (Verstand). — Allein dagegen ist zu bemerken: Es kann allerdings geschehen, daß der Geist oft in das Nachdenken über übersinnliche Dinge vertieft ist, und daher auf die sinnliche Wahrnehmung der *anima sensitiva* nicht reflectirt, wo der Mensch zwar etwas gesehen haben kann, und doch nicht recht weiß, was er gesehen. Es gibt ja auch eine Zerstreutheit des Geistes. Es müssen daher Sentire und Intelligere keineswegs von einer Seele unzertrennlich ausgehen. Die Geistseele kann freilich nicht gedacht werden ohne Verstand; aber die Sinnenseele kann oft beim Menschen wirksam sein, wo die Geistseele gehemmt ist, wie bei einem Blödsinnigen, mithin können beide nicht real eins sein. — δ) Um den Schluß von der qualitativen Differenz des sinnlichen Sentire und des ideellen Intelligere auf ein niederes und höheres psychisches Princip (Naturseele und Geist) abzuschneiden, bemerkt Tertullian: daß die Erkenntniß des Intellects keinen höheren Rang habe, als die Wahrnehmung des Sinnes: der Vorzug liegt hier nur in den Dingen, inwiefern die Einen höher sind als die Andern. — Allein Tertullian hat hier nur nicht beachtet, daß der Geist nicht bloß das durch die Sinnesempfindung Wahrgenommene versteht, sondern auch das, welches durch keinen äußerlichen körperlichen Sinn, sondern durch den innern Sinn der Vernunft wahrgenommen wird.

Dahin gehört die intellectuelle Anschauung der göttlichen Dinge [1]); mithin ist die Receptivität des äußeren Sinnes keineswegs die Grundlage bei allen Erkenntnissen des Geistes. Die Würde der Kraft richtet sich aber nach dem Producte seiner Bethätigung. Nun ist das Product des übersinnlichen Intellectes die Idee, das Product der Sinneswahrnehmung dagegen die sinnliche Vorstellung. Wer sollte es jedoch läugnen, daß die Idee höher ist als die sinnliche Vorstellung? Negirt man dieß, so muß man auch das negiren, daß die vernünftige Menschenseele edler als die Thierseele sei. Ist aber der Grundsatz gewiß, daß ein zusammengesetztes Wesen so viele Receptivitäten in sich befassen müsse, als es Substanzen in sich vereint, so muß der Mensch eine Receptivität des Geistes, so wie eine Receptivität des Leibes, daher eine *anima sensitiva* mit dem Geiste in sich verbinden, da der Leib nicht als todtes, sondern als lebendiges Sein gedacht werden muß.

3) Tertullian meint: daß auch deßhalb die anima sensitiva und anima intellectiva seu rationalis real eins sind, weil der *sensus ex anima* ist, und also auch die *opinio*. Er sagt (l. c. p. 189 seq.): „Epicuraei constantius *parem* omnibus (sc. sensibus) atque perpetuam defendunt veritatem, sed *alia via*. Non enim *sensum mentiri,* sed *opinionem.* Sensum enim *pati,* non opinari; *animam enim opinari. Absciderunt et opinionem a sensu et sensum ab anima.* Et *unde* opinio, si non a sensu? Denique nisi *visus* rotundam senserit turrem, *nulla opinio* rotunditatis. Et unde sensus, si non ab anima? Denique *carens anima* corpus carebit et *sensu.* Ita *et sensus ex anima est, et opinio ex sensu, et anima totum.*" Indeß wenn die anima sensitiva mit der anima intellectiva (seu rationalis) real eins ist, wie kömmt es, daß diese dessenungeachtet oft verschiedene Hypothesen zur Erklärung einer einzigen durch die Sinnenseele wahrgenommenen Naturerscheinung bestimmt? Also ist die

---

[1]) „Es hat mir viel geschadet, daß ich von der Möglichkeit, etwas anders als mit leiblichen Augen zu sehen, Nichts wußte." (Theresia von Jesu Schriften. Augsburg 1848. I. Bändchen. S. 45.)

Sinneswahrnehmung keineswegs ausreichend, um eine vollkommen gegründete Meinung zu bilden. Dieß beweist ja die astronomische Beobachtung. Denn weßhalb ein Object in Bezug auf die Größe in der Sinneswahrnehmung kleiner ist, als an sich, dieß bestimmt nicht die Sinnenseele, sondern nur der von ihr wesentlich verschiedene Geist. Negirt man die wesentliche Verschiedenheit zwischen der Sinnenseele und der Geistseele, so ist letztere nichts anderes, als eine durch die hinzugekommene Vernünftigkeit gesteigerte Thierseele. Alsdann ist sie aber die Innerlichkeit des Körpers und mithin nicht mehr unsterblich, sondern sterblich. Der äußere Sinn wurzelt freilich in der Seele, aber in der Leibseele, weil ihn ja das Thierindividuum auch hat, mithin nicht in der Geistseele.

4) Weiterhin sagt Tertullian (l. c. p. 184 sq.): „Ceterum si *discretio* admittitur, ut substantia *duae res sint*, animus atque anima, alterius erit et *passio* et *sensus* et *sapor*, omnis et *actus* et *motus*, alterius autem *otium* et quies et stupor et nulla jam causa, et *aut animus vacabit aut anima*. — Quodsi constat *ambobus* haec omnia reputari, ergo *unum* erunt utrumque, et quaeretur, *quomodo* unum utrumque, ex duarum substantiarum *confusione*, an ex unius *dispositione*. Nos autem animum ita dicimus animae concretum, *non ut substantia alium*, sed ut *substantiae officium*.“ — Tertullian meint also: Wenn anima und animus der Substanz nach zwei Dinge sind: so wird nur dem Einen das Leiden, die Empfindung, das Wissen, Thun und die Bewegung zukommen, dem Andern aber die Ruhe, die Bewegungslosigkeit, Erstarrung, und Ursachlosigkeit, und demzufolge wird entweder die anima (Seele) oder der animus (Verstand, Geist) unnütz sein. — Allein Tertullian hat hier übersehen: daß das Leiden, die Empfindung, das Wissen, Thun und Bewegen ein sinnliches und übersinnliches sein kann; mithin wird weder die Leibseele, welcher eigentlich das sinnliche Leiden, Empfinden, Wissen, Thun und Bewegen zukömmt, noch der Geist, welchem das übersinnliche Leiden, Empfinden, Wissen, Thun und

Bewegen eigentlich zugeschrieben wird, unnütz sein. — Allerdings wird das sinnliche Leiden, Empfinden u. s. w. auch auf den Geist (animus) bezogen, weil er in Lebenseinheit mit der Leibseele steht, und das ἡγεμονικὸν ist, — das leitende Princip derselben. Der wahre Geist (anima intellectiva) ist demnach nicht eine Verrichtung oder Thätigkeit der Substanz, oder eine der Seele (anima rationalis) „eingeborne Fertigkeit, vermöge welcher sie handle und wisse, und welche scheinbar sie bewege". Wohl ist die Intelligenz eine Thätigkeit der Geistseele; doch ist diese nicht identisch mit der Sinnenseele, da sonst Ein und dasselbe Princip vernünftig (intelligent) und unvernünftig (nicht intelligent) zugleich wäre, was ein Widerspruch ist. Dazu kömmt noch: daß es im Glaubenssymbole heißt: „Sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus." Soll nun die Synthese von Geist und Leib im Menschen ein Analogon von der Lebenseinheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo sein, so muß der menschliche Leib auch ein Bewußtsein haben, und es müssen im Menschen das sinnliche Bewußtsein des Leibes, so wie das übersinnliche Bewußtsein des Geistes zur Lebenseinheit vereint sein, da in Christo ebenfalls das göttliche Bewußtsein des λόγος mit dem menschlichen Bewußtsein zu Einer Lebenseinheit verbunden ist. Es muß daher auch beim Menschen der Leib ein selbsteigenes Leben haben, da auch bei Christo eine lebendige Menschheit mit dem λόγος verbunden ist.

5) Da Tertullian keinen wesentlichen Unterschied zwischen der anima sensitiva und dem animus zugibt, so kann er allerdings nicht mit der Ansicht des Plato ganz übereinstimmen: daß es eine *anima rationalis* und eine *anima irrationalis* gibt. Daher sagt er (l. c. c. 16. p. 188): „Est et illud ad *fidem* pertinens, quod Plato *bifariam* partitur animam, per rationalem et irrationalem. Cui *definitioni* et nos quidem applaudimus, sed non ut *naturae* deputetur *utrumque. Naturale* enim *rationale* credendum est, quod animae a *primordio* sit ingenitum, a *rationali* videlicet *auctore. Irrationale* autem *posterius* intelligendum

est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit, et coadoleverit in anima *ad instar jam naturalitatis,* quia statim in naturae primordio accidit. — Ceterum, quum idem Plato solum rationale dicat, ut in anima dei ipsius, si nos etiam irrationale naturae adscripserimus, quam a Deo anima nostra sortita est, *aeque irrationale de deo erit,* utpote *naturale,* quia naturae Deus auctor est. Sed enim a *diabolo immissio delicti, irrationale* autem *omne delictum,* igitur *a diabolo irrationale,* a quo et delictum, extraneum a deo, *a quo est irrationale alienum.* Proinde *diversitas* horum ex *distantia auctorum.* — Proinde cum Plato *soli deo* segregans *rationale, duo genera* subdividit ex irrationali, *indignativum,* quod appellant *θυμικὸν,* et *concupiscentivum,* quod vocant *ἐπιθυμετικὸν,* ut illud quidem *commune* sit nobis et *leonibus,* istud vero cum *muscis, rationale* porro cum *deo.* — Video et de hoc mihi esse *retractandum* propter ea, quae in Christo deprehenduntur. Ecce enim *tota haec trinitas* et in domino, et *rationale,* quo docet, quo disserit, quo salutis vias sternit, et *indignativum,* quo invehitur in scribas et pharisaeos, et *concupiscentivum,* quo pascha cum discipulis suis edere concupiscit. Igitur apud nos *non semper ex irrationali* censenda sunt *indignativum* et *concupiscentivum,* quae certi sumus in domino *rationaliter* decucurrisse."

Tertullian ist demnach der Ansicht: daß man die *anima irrationalis* nicht anzunehmen vermöge, weil nicht Beides: das Vernünftige und Unvernünftige der Natur beigelegt werden könne. Denn das Natürliche ist für etwas Vernünftiges zu halten, weil es von Gott, einem vernünftigen Urheber stammt. Würde man daher neben der vernünftigen noch eine unvernünftige Seele behaupten, so müßte Gott auch diese geschaffen haben; allein alsdann hätte Gott etwas Unvernünftiges hervorgebracht, was von ihm undenkbar ist. Deßhalb sagt er: das Unvernünftige ist die Sünde, diese ist aber eine Einpfropfung vom Teufel, daher stammt das Unvernünftige in der Seele, d. i. das Zornmüthige

und Begehrliche vom Teufel. — Allein Tertullian hat hier nicht recht unterschieden: denn die anima sensitiva ist keineswegs ein Schöpfungswerk von unzweckmäßiger oder unvernünftiger Beschaffenheit, sondern sie heißt nur insofern vernunftlos, weil sie nicht die Intelligenz des Geistes besitzt, doch ein Analogon des Verstandes hat auch sie (den sinnlichen Verstand). Nimmt man auf dieses Rücksicht, so würde die Erschaffung der menschlichen anima sensitiva gewiß Gott als vernünftigen Schöpfer nicht entehren; so wenig als die Erschaffung der nicht intelligenten Pflanzen. Doch war ursprünglich in der anima sensitiva immerhin auch der Affect (der Eifer für ein gefaßtes Bestreben) und das sinnliche Begehren gesetzt, aber nur in Einklang mit dem Leben der vernünftigen Seele. Es kam demnach bloß die Prävalenz und Disharmonie der Sinnlichkeit durch die Ursünde hinzu. — Übrigens gibt es freilich nicht bloß ein sinnliches, sondern auch ein geistiges Ereifern und Begehren. Es kann jedoch nicht bloß letzteres, sondern auch ersteres vernunftgemäß geschehen. Es bleibt demnach der wesentliche Unterschied zwischen der anima sensitiva oder irrationalis und der anima rationalis stehen, eben aus dem Grunde, weil wir die anima sensitiva mit dem Thiere gemein haben; wozu noch dieß kömmt, daß nach Thomas von Aquino selbst die *anima rationalis* von Gott unmittelbar erschaffen wird, während die *anima sensitiva* durch die Zeugung fortgepflanzt wird. Denn also sagt er selbst (pars I. qu. 118. art. 1.): „Anima sensitiva (ψυχή) traducitur ex semine.“

6) Tertullian ahnte es selber, daß man ihm gegen seine Ansicht von der realen Einheit der Geist- und Fleischesseele eine Einwendung machen könnte, daher bringt er selbst einen Einwurf, um durch dessen Lösung seine Ansicht fester zu stützen. Er sagt deßhalb (l. c. c. 40. p. 225): „Nam etsi *caro peccatrix*, secundum quam incedere prohibemur, cujus opera damnantur *concupiscentis* adversus spiritum, ob quam carnales notantur infamia, non tamen *suo nomine caro infamis*. Neque enim *de proprio sapit* quid, aut sentit ad suadendam,

vel imperandam peccatelam. Quidni, quae ministerium est? et ministerium, non quale *servus* vel *minor amicus* animalis nomine, sed *quale calix,* vel quid aliud ejusmodi *corpus, non anima.* Nam et *calix ministerium sitientis* est; nisi tamen qui sitit, calicem sibi *accommodarit, nihil* calix ministrabit. Adeo nulla proprietas hominis in choico, nec ita caro homo tanquam *alia vis* animae et *alia persona,* sed res est alterius plane substantiae et alterius conditionis, addicta tamen animae ut suppellex, ut *instrumentum* in officia vitae. Caro igitur *increpatur* in scripturis, quia *nihil anima sine carne* in operatione libidinis, gulae, vinolentiae, ceterisque carnalibus non sensibus, sed effectibus."

Tertullian gibt demnach zu erkennen: Man könnte aus der heiligen Schrift leicht auf die Annahme einer anima sensitiva, d. h. auf einen sinnlich beseelten Leib geführt werden, weil von ihr das Fleisch *peccatrix* genannt wird. Allein dieß berechtigt noch nicht dazu: weil dem Fleisch keine Selbstthätigkeit zukömmt, weder Empfindung noch Bewegung. Denn es ist bloß als Werkzeug der Seele (dem Geiste) für die Lebensverrichtungen zugegeben, wie ein Kelch oder sonst ein Gefäß. Es verhält sich zur Geistseele nicht etwa wie ein Diener oder ergebener Freund. — Indeß wenn das Fleisch bloß ein Werkzeug, wie etwa der Kelch für den Geist ist, wie kann dann der Apostel sagen: „caro *concupiscit* adversus spiritum"? Hier ist doch offenbar das Fleisch als activ und nicht als passiv dargestellt. Wenn es bewegungslos ist, wie kann dann in der Moral noch die Rede von „*tentationibus carnalibus*" sein? Wie konnte der Apostel sagen: daß wir durch den Geist „die Gelüste desselben" abtödten sollen? Ist das Fleisch bloß ein Werkzeug wie der Kelch, so ist der Leib nur eine träge Materie an sich; alsdann kann er nicht zur Sünde reizen, — er bewegt sich nur, wenn die *anima rationalis* ihn bewegt. Tertullian hat nur darin Recht, daß auch bei einer fleischlichen Sünde der Geist in das unerlaubte Begehren der Naturseele einstimmen muß, und das selbstbestimmende Princip ist. Deßhalb wird ihm als

dem freien Princip vorzugsweise die Schuld der Sünde zugerechnet, aber das sinnliche Begehren des Fleisches ist doch oft Veranlassung hierzu, mithin gibt es auch eine Fleischesseele, welche den Geist zwar zur Sünde reizen, aber nicht dieselbe ihm anbefehlen, noch ihn dazu nöthigen kann. — Tertullian meint ferner: Es könne gar keinen Fleischessinn geben ohne Seele. — Wohl: aber nur ist derselbe nicht der Geistesseele zunächst, sondern der Leibseele beizulegen, da der Geist als übersinnliches Princip gar kein Begehren nach Fleischesgelüsten hegt. Dieß ist gerade ein Grund, weßhalb eine anima sensitiva im Menschen noch angenommen werden muß. Doch kann der Geist von den Reizungen der Begehrungen der Naturseele bethört werden, in dieselben einstimmen, und so ergibt sich der fleischliche Sinn des Menschen. Indeß hat Tertullian Unrecht, wenn er meint, daß das Fleisch gar nichts von sich — von seinem sinnlichen Begehren — wisse. Die Fleischesseele weiß nur nicht, wann dessen Befriedigung sittlich erlaubt oder nicht erlaubt ist; das weiß allerdings nur der vernünftige und freie Geist. Tertullian bemerkt nämlich (de resurr. carnis. edit. Gersdorf p. 146): „*Cui* ergo, dices, reputabitur *sensus carnis*, si non *substantiae ipsi?* Plane si probaveris, *aliquid carnem de suo sapere.* Si vero *sine anima* nullius est sensus, intellige, *sensum carnis* ad *animam* esse referendum, carni interdum deputatum, quia *propter* carnem et *per* carnem administratur." — Wir fügen hier blos noch die Bemerkung bei, daß es auch eine Empfindung des Fleisches geben könne, wenn der Geist hierbei nicht mitwirkt. Denn so würde der Geist, im Studium vertieft, oft das Mittagsessen vergessen, wenn nicht die Fleischesseele durch die Empfindung des Hungers ihn dazu mahnen würde, mithin hat das Fleisch doch auch eine selbsteigene Empfindung und man kann durchaus nicht sagen, daß der Geist allein im Leibe für den Leib begehrt, wie es Thumann behauptet [1]). Aus unserer Kritik

[1]) Wir müssen jedoch hier bemerken, daß Tertullian selbst zuweilen geschwankt hat. Denn so betrachtet er (de anima c. 40. p. 225) den

wird der Leser ersehen haben, daß die Meinung Tertullians über die Bestandtheile der Menschennatur weniger der heiligen Schrift entspricht, als die erste Meinung hierüber, welche gleichfalls in der Kirche herrschte. Es ist falsch, wenn Viele meinen, daß diese in der lateinischen Kirche gar nicht bekannt gewesen sei. Lactantius macht ja ausdrücklich von ihr Erwähnung in seinem Werke: „*De opificio Dei*" (edit. Abbé Migne) c. XVIII: De *anima* et *animo*, eorumque affectionibus (p. 70): „Sequitur alia et ipsa inextricabilis quaestio: *idemne sit anima*, *et animus*, an vero *aliud* sit illud, quo *vivimus*, aliud autem, quo sentimus et *sapimus*. *Non desunt argumenta in utramque partem*." Hierauf führt er die Gründe für die Meinung von der realen Einheit der Leib- und Geistseele an: „Qui enim *unum* esse dicunt, hanc rationem sequuntur, quod neque *vivi sine sensu* possit, neque sentiri sine vita; ideoque non posse esse *diversum* id, quod non potest *separari*, sed quidquid est illud, et vivendi officium et sentiendi habere rationem. Idcirco animam et animum *indifferenter* appellant

Leib als bloßes Werkzeug; er beschreibt sein »ministerium, non quale *servus*, sed quale *calix*, vel *quid aliud ejusmodi corpus*, non anima« — und »de carnis resurr.« (c. 7. p. 101) sagt er wieder: »Ita caro, dum *ministra* et *famula, animae* deputatur, *consors* et *cohaeres* invenitur; si temporalium, cur non et aeternorum?« — Auch läßt es Tertullian gelten, daß Paulus dem Leibe Empfindung beilegt. Er bemerkt (de res. carnis. c. 40. p. 138): »Porro *si per carnem compatimur*, cujus est *proprie passionibus corrumpi*, ejusdem erit et quod pro compassione promittitur. Atque adeo carni adscribit *pressurarum proprietatem*, ut et supra dicit: cum venissemus autem in Macedoniam, *nullam remissionem* habuit caro nostra; in omnibus, inquit, compressi, *extrinsecus* pugnae, *debellantes sc. carnem, intrinsecus timor*, affliclans sc. animam« (den Geist). »Ita *amborum* erit etiam conglorificari sicut et *compati*.« Daraus erhellet, daß nach dem Apostel Paulus sowohl der Geist leidet, als auch das Fleisch. Soll aber dieses leiden, so muß es auch ein belebendes Princip haben, d. h. es gibt eine Fleischesseele. Denn nur so ist ein Mitleiden des Fleisches mit dem Leiden des Geistes denkbar. Sonst müßte es heißen: daß der Geist für sich und zugleich auch im Fleische leidet.

duo Epicuraei Poëtae.“ Ein Jeder erkennt leicht, daß diese Gründe von keinem bedeutenden Gewichte sind. Es ist allerdings das Leben mit Empfindung verbunden, und nicht ohne Selbstempfindung möglich. Allein ist der Leib eine Substanz, so hat er auch seine Selbstbethätigung, d. h. Leben (daher eine anima). Und ist ferner auch der intelligente Geist (animus) eine Substanz, so hat er gleichfalls seine Selbstbethätigung, d. h. Leben. Sind nun beide wesentlich von einander verschiedene Sein, so haben auch beide ihr eigenthümliches Leben, und mithin auch ihre eigenen Empfindungen. Es ist demnach der Leib ein Lebensprincip mit Empfindung und ebenso auch der Geist (animus).

Die Gründe, welche Lactanz für die Meinung von der wesentlichen Differenz zwischen *anima* und *animus* anführt, sind folgende (l. c. p. 70 sq.): „Qui autem dicunt, esse *diversa*, sic argumentantur: ex eo posse intelligi, *aliud* esse *mentem*, *aliud animam*; quia *incolumi* anima *mens* posset extingui, quod accidere soleat *insanis;* item, quod anima morte sopiatur, animus somno.“ — Diese Gründe sind nicht ohne richtige Gedanken. Denn der Mensch stellt sich dar als Synthese von einer vernünftigen Geistseele, und von einem lebendigen Leibe. Nun ist aber oft das leibliche Leben von manchem Menschen nicht besonders gestört und doch ist er unfähig, ein vernünftiges Urtheil zu fällen und haftet an einer fixen Idee. Also muß die vernünftige Geistseele etwas wesentlich anderes sein, als die sinnliche Lebensseele des Leibes, da sich diese dessenungeachtet ihrer Wirksamkeit erfreut.

Lactanz nennt die quaestio über den wesentlichen Unterschied zwischen anima und animus eine inextricabile. Daraus erhellet, daß diese Frage damals (im Anfang des 4. Jahrhunderts) noch nicht entschieden sein konnte. Lactanz selbst schwankt zwischen dem sogenannten neuern und dem sogenannten ältern Dualismus. Denn so sagt er (in div. instit. l. VII. „de vita beata“ c. 11.): daß der Leib bloß ein sinnliches Begehren habe, wobei ihn der Geist leite. „Ergo si opera corporis ideo mortalia sunt, quia

ipsum mortale est, sequitur ut anima" (die Geistseele) „ex eo immortalis appareat, quia videmus opera ejus non esse mortalia. Eodem modo desideria quoque corporis animique declarant, alterum esse *mortale*, alterum *sempiternum*. *Corpus enim nihil nisi temporale desiderat*, i. e. cibum, potum, indumentum, quietem, voluptatem, et tamen haec ipsa *sine nutu et adminiculo animi*" (Geistseele), „nec *cupere*, nec assequi potest. Animus autem per se multa desiderat, quae ad officium fructumve corporis non redundent; eaque non fragilia, sed *aeterna* sunt, ut *fama virtutis*, ut memoria nominis (l. c. p. 770)." Er redet auch (ibid. c. 10. p. 769) davon, als ob der Leib ein eigenes Leben hätte: „Nam sicuti *duae vitae* propositae sunt homini, quarum altera est *animae*, altera *corporis*." Und dennoch sagt er dann wieder (ibid. c. 12. p. 776): „Cum autem praesens anima" (Geistseele) „*sensum* suum tribuat corpori, et *vivere* id efficiat." Sonderbar ist es in dieser Construction, daß die Geistseele dem Leibe ursprünglich das sinnliche Leben und Begehren verlieh, und bei all dem noch mitbegehren muß. Hierauf bemerkt Lactanz früher (div. instit. l. II. c. 13. p. 320): „Ex rebus igitur diversis ac *repugnantibus* homo factus est, sicut ipse mundus ex luce ac tenebris, quae duo *inter se pugnare* in homine praecepit, ut si anima" (die Geistseele) „superaverit, quae ex Deo oritur, sit immortalis et in perpetua luce versetur, si autem *corpus vicerit* animam, ditionique subjecerit, sit in tenebris sempiternis et in morte" (Verdammniß). Auf diese Weise hat die Geistseele dem Leibe Leben dazu gegeben, daß er sie bekämpfe; und es ist ihm sogar möglich, sie zu überwinden. Man hätte gemeint, daß die Geistseele dem Leibe ein mit ihr harmonisches Leben würde verliehen haben. Und doch sagt Lactanz wieder (div. instit. l. VII. c. 10. p. 770): „Nam cultum Dei, qui constat abstinentia cupiditatum et libidinum, patientia doloris, contemptu mortis, etiam *contra corpus concupiscit anima*." Nach instit. div. l. VII. c. 12. bestimmt er die Geistseele als Lebensprincip des Leibes, und de opif. Dei c. 17. p. 70 sagt er dessenungeachtet: „Nam et *sanguine* simul et *calore* et

spiritu vivimus. Sed cum constat anima in corpore his omnibus adunatis, non expresserunt *proprie quid* esset."

Unter den späteren Kirchenvätern hat besonders noch Fulgentius von Ruspe († 533) den sogenannten ältern Dualismus vertreten; allein auch bei ihm finden wir ein Moment, das ihn leicht zum sogenannten neuern Dualismus hätte hinleiten können. Denn so sagt er (epist. XVII. de incarnat. et gratia Dom. N. J. Ch. edit. Abbé Migne, patrol. tom. LXV. c. 24. p. 480 seq.): „Nam et *caro* nostra sic a Deo facta est, ut *possit naturaliter vivere*, hoc ipsum tamen *non ex se, sed ex anima* possit habere. *Vita* igitur, ut *inesse* carni naturaliter incipiat, manifestum est, *eam ab anima ministrari;* ac si quidem *potest* caro nostra vivere, *sed si in ea sit anima*" (die Geistseele), „*quae vita ejus est.* — Verumtamen in anima nostra et carne non parvum nobis *gratiae* Dei monstratur exemplum. Nam sicut *ex se ipsa caro vitam* non habet, sed ab anima accipit; sic homo non potest *habere fidem* nisi *munere Dei* donantis acceperit. Sicut etiam (alii: enim), ut caro *vivat, solius opus est animae*, ita quoque ut homo *credat, solius opus est gratiae;* et sicut caro nihil *operari* potest, si eam *vivificare* anima desinat, sic homo nihil *bene velle* potest, si ab eo *gratiae juvamen* abscedat. Ut ergo caro et vivere possit et operari, *praesentis animae vivificatione* fulcitur; homo quoque, ut bonum *velit* aut *faciat*, *gratiae vivificantis* subsidio jugiter adjuvatur. Interest autem ut caro nostra quantum (forte *quamdiu*) vivificatur ab anima, non solum bene, sed etiam male operandi accipiat facultatem. Cum autem *gratia* nos vivificat, non nisi ad bene volendum, nec nisi ad bene operandum nobis adjutorium subministrat. Agnoscat igitur homo in eo se *naturaliter credere posse,* in quo naturam habet *credulitatis ac fidei capacem* (quod animalibus irrationalibus datum divinitus non est); non tamen se putet ad habendam fidem *usque adeo esse idoneum,* ut *ex voluntate sua* constare *fidei arbitretur exordium.* *Volens* enim homo habet fidem; sed Deus, qui fidem *donat,* ipse hominis *mutat* et *dirigit voluntatem.*" — Auffallend ist in dieser Stelle, daß Fulgentius

sagt: „Ut caro vivat, *solius* opus est *animae*." Dieß steht nicht in Einklang mit den Worten: „Caro nostra sic a Deo facta est, ut *possit naturaliter vivere*." Denn diesem gemäß kann das Leben des Leibes nicht einzig das Werk der Geistseele sein. Dazu kömmt, daß auch der Glaube des Menschen nicht einzig das Werk der Gnade ist. Denn es muß hierbei auch der freie Geist mitwirken, und der Anregung derselben Folge leisten. Würde die Geistseele im Leibe Alles wirken, so wäre dieser ein träger Stoff. Nun sagt aber Fulgentius: daß der Leib von Natur aus die Fähigkeit zu leben besitzt. Mithin ist es inconsequent, wenn er wiederum bemerkt: daß die anima (Geistseele) die *vita corporis* sei. Sobald angenommen wird, daß der Leib die Receptivität für das Leben besitzt, so ist hiermit schon auch dieß gesagt, daß er eine Lebenskraft an sich besitzt, aber zunächst nur im Zustande der Indifferenz (der Unentwickeltheit). Ein rein todter Stoff könnte ja auch das von der Geistseele mitgetheilte Leben nicht in sich aufnehmen. Daher kann nur dieß die richtige Ansicht sein: daß die Geistseele den Impuls (die Initiative) zur Weckung des potentiellen Lebens vom Leibe gibt (zur Actualität). Allerdings kann aber der Glaube nur so lange fortbestehen, als die Gnade den Geist unterstützt, und mit ihm vereint ist. Und ebenso kann auch der Leib nur so lange leben, als der Geist (sein Zweck) mit ihm vereint ist, und sein sinnliches Leben durchdringt. Die Geistseele ist daher die Bedingung vom wirklichen Leben des Leibes. Wir sehen demnach, daß Fulgentius zwischen dem sogenannten ältern und neuern Dualismus geschwankt hat. Denn obschon er früher gesagt hat: „Ut homo *credat solius* opus est *gratiae*," so hebt er das solius gratiae wieder auf, indem er hintendrein bemerkt: „*Volens* enim homo, habet fidem." Hätte Fulgentius den Satz: „Caro nostra sic a Deo facta est, *ut possit naturaliter vivere*" — consequent entwickelt, so wäre er auf eine Leibseele gekommen, die wohl Lebensfähigkeit an sich besitzt, also sie nicht erst von der Geistseele erhält. Denn nur das wirkliche Leben (die

Actualität) des Leibes ist von der Vereinigung der Geistseele mit ihm bedingt.

Übrigens herrschte diese doppelte Ansicht von den Bestandtheilen der Menschennatur, der sogenannte ältere und neuere Dualismus von Origenes an bis in unsere Zeit hinab. Denn auch nach dem Mittelalter fand der sogenannte neuere Dualismus immer seine Vertreter. Es kann demnach seine Ansicht für die Theologie nicht so gefährlich sein, als es Dr. Clemens vorgibt. Wie wäre er sonst von Männern vertheidigt worden, welche in Betreff ihres kirchlichen Glaubens gewiß nicht verdächtig waren! Denn so schreibt um die Mitte des 18. Jahrhunderts P. Storchenau, aus der Gesellschaft Jesu (Psychologia, n. 166. schol. 1.): „Cum igitur procreatio et conjunctio animae *vitae solum corporis* alligari videatur, nihil refert, sive illud perfecte maturum sit, sive non, si modo *vere vivat.*" Dann (daselbst n. 171. schol.): „Longe *probabilius* videtur, *vitam corporis* ab aliqua *animae actione directe* non pendere... Inde vero necessaria consecutione fluit, non tum corpus *mori* cum anima *abscedit,* sed potius recedere animam cum corpus moritur; *mortuo enim corpore* nequit anima velut instrumento ad objecta sensibilia percipienda *uti*, quare *finis,* cur ipsa corpori *insit* ac *praesit,* cessat, ac cessante fine *lex* quoque *commercii* tollitur." — Storchenau weiß demnach von einem Leben des Körpers, d. h. von einer Lebensseele neben der Geistseele. J. B. Bouvier (episcopus Cenomanensis) bemerkt (institut. philos. pneumatolog. part. 3. c. 5.) über die Schriftstellen Levit. 17, 11 und Deut. 12, 23 Folgendes: „*Anima* in his locis sumitur *pro vita animali,* quae tam in *hominibus*, quam in *belluis* ita anexa est *sanguini*, ut, effuso sanguine, vel circulatione ejus cessante, mors sequatur." Bouvier unterscheidet demnach im Menschen das thierische (sinnliche) Naturleben (die Fleischesseele) von der vernünftigen Geistseele. — Endlich vertheidigt de Maistre (eclaircissement sur les sacrifices et examen de la philosophie de Bacon, tom. II. ch. 2. „de l'ame") mit allem Nachdruck die wesentliche Differenz zwischen dem Geiste und dem leiblichen Lebensprin-

cipe. Nur argumentirt er nicht immer ganz richtig. Er sagt (Eclaircissement etc. §. 1): „*L' intelligence* n' est pas la même chose, que le *principe sensiblè*. Ce principe qu' on appelle aussi *le principe vital*, et qui est la vie, ne peut être quelque chose de materiel, *absolument dénué de connaissance* et de *conscience*.“ — Auch der gelehrte Cardinal Wiseman ist dem sogenannten neueren Dualismus nicht entgegen [1]). Denn so sagt er („Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion.“ Regensburg 1840. S. 161 f.): „Und eine solche Zusammensetzung, eine solche Seinsweise, welche die doppelte Verbindung des Menschen mit einer obern und untern Welt zeigen sollte, ein solcher Wechsel des Zustandes, welcher das Dasein streitender Kräfte weisen konnte, von denen die eine ihn durch Erweiterung seiner Fähigkeit nach aufwärts ruft, die andere ihn zum Genusse des rein thierischen Lebens hinabzieht, scheint für sein getheiltes

---

[1]) Zu beachten ist auch, daß der sogenannte neuere Dualismus mit den Fortschritten der Naturwissenschaften mehr übereinstimmt, als der sogenannte ältere. Auf dieses macht G. C. Ubaghs, Professor der Philosophie an der katholischen Universität zu Löwen, aufmerksam (Elementa anthrop. philos. Lovanii 1848). Er sagt l. c. Nota A. p. 299, 300: »Physiologi hodierni P. ***Blaud*** (Traité élémentaire de physiologie philosophique), Ph. ***Dufour*** (Essai sur l' étude de l' homme), doctor L. ***Cerise*** (Exposé et examen critique du système phrénologique), J. L. C. ***Schroeder Van der Kolk*** (Over het verschil tusschen doode naturkrachten, levenskracht en Ziel. Haec dissertatio gallice versa reperitur in Journal historique de Liége, nr. 54 et 55), C. ***Chardel*** (Essai de psychologie physiologique, p. 106. édit. Paris 1838), item ***Forichon***, presbyter et medicinae doctor (Le matérialisme et la phrénologie combattus, p. 379), F. L. M. ***Maupied***, presbyter et scientiarum doctor (Cours de physique sacrée, IX. leçon, Université cath. tom. 14. p. 407), Cl. ***Bautain***, theologiae litterarum et medicinae doctor (Psychologie experimentale), J. B. ***Loubert***, presbyter et medicinae doctor cum suis adjutoribus (Revue d' anthropologie catholique, passim) plenam ***animi*** et ***vitae corporis differentiam*** diserte propugnant. In omnibus igitur scholis reperiuntur, qui illud ***discrimen*** agnoscunt.«

Wesen natürlich und nothwendig zu sein. Denn so, um mit den Worten eines wahrhaft christlichen Philosophen (nämlich Dr. H. Pabst) zu schließen: „steht der Mensch da als eine lebendige Individualität, zusammengesetzt aus Geist und Natur, aus innerem und äußerem Sein, aus Nothwendigkeit und Freiheit u. s. w.““

Wenn demnach der sogenannte neuere Dualismus zu allen Zeiten, auch nach dem IV. Concil von Constantinopel (i. J. 869), in der Kirche herrschte, so kann von ihr eine definitive dogmatische Entscheidung über die reale Einheit oder Verschiedenheit zwischen der Geist- und Leibseele in einem förmlichen Canon noch nicht erfolgt sein[1]). Es konnte daher im IV. Concil von Constantinopel nur entweder die manichäische Ansicht über eine gute und böse Seele im Menschen, oder eine Art trichotomische Meinung, oder die Meinung von zwei vernünftigen Geistseelen verworfen worden sein. Die belebende Leibseele konnte vom Concil nicht verworfen worden sein, weil es im Canon heißt, „daß alle Väter und Lehrer der Kirche dieselbe Meinung haben.“ Dieß war jedoch blos darin der Fall: daß es nur eine vernünftige Geistseele gibt. — Was aber die anima sensitiva betrifft, so wurde diese allerdings von den Alexandrinischen Vätern gelehrt. Mithin waren die Väter in diesem Punkte nicht einig. Deßhalb meinen wir, daß Günther's Ansicht von der menschlichen Naturseele, welche mit dem Leibe, als dessen centrale

---

[1]) Baumgarten-Crusius (Comp. der christl. Dogmengesch. 2. Thl. 1846. S. 228 f.) sagt: „Im Streite mit den Gnostikern und Manichäern erhielt die Frage über die Verschiedenheit des Geistwesens“ (nämlich über die reale Verschiedenheit der Geist- und Fleischesseele) „Bedeutung, indem diese dort auf Verschiedenheit der Substanz gedeutet wurde; jedoch entschied sich die kirchliche Meinung selbst dadurch nicht.“ Denn nach gnostischer (valentinianischer) Ansicht war πνεῦμα, die geistige Substanz vom höchsten Gott, die ψυχή aber vom Demiurgen, und je nach der dualistischen Entschiedenheit dieser Systeme mehr oder minder böse. Dazu kam dann noch σῶμα. Daher theilte man nach dieser Ansicht die Christen in: πνευματικοί, ψυχικοί und χοϊκοί ein.

Innerlichkeit zusammenfällt, den XI. Canon des IV. Constantinopolitanischen Concils nicht verletze. — Wir meinen ferner, daß über diesen Punkt — in Betreff der realen Einheit oder Verschiedenheit der Geist- und Leibseele noch Freiheit der Meinung von der Kirche gestattet sei. — Es wird aber aus unserer bisherigen Darstellung der Leser selbst erkennen, daß Günther mit seinem Dualismus keineswegs bloß eine alte häretische Ansicht, wie Dr. Clemens ihm vorwirft (etwa der gnostischen Valentinianer), erneuert habe. Denn die Ansicht der Gnostiker über die Naturpsyche des Menschen ist doch eine wesentlich andere, als die Ansicht Günther's. Nach dem Gnosticismus ist die Fleischesseele an sich mehr oder minder böse. Dann ist sie eine monadische Substanz. Dieß Alles aber negirt gerade der sogenannte neuere Günther'sche Dualismus. Denn nach ihm kann die menschliche Leibseele wohl Veranlassung zur Sünde durch ihr blindes und unordentliches Begehren geben, aber sie kann den Geist zur Einstimmung und Vollziehung keineswegs nöthigen, da ja er das ἡγεμονικὸν im Menschen ist. Derselben Meinung ist auch Ubaghs (Anthropologiae philos. elementa). Er sagt (p. 300): „At nuperus scriptor L. Moreau *hanc theoriam Manichaeismi* incusat. Responsio: Sane ad manichaeismum accederet, qui hanc doctrinam ita propugnaret, ut *vitam*“ (die Lebensseele des Leibes) „*malarum* et *animum*“ (den Geist) „*bonarum actionum* principium seu causam efficientem haberet; sed nihil cum manichaeismo commune est doctrinae, quâ animus ad *desideria carnalia* incitari perhibetur per *vitam corporis* et quâ omnis actio moralis, *quatenus moralis* est, *animo* tamquam *verae causae efficienti tribuitur.*“ Die Ansicht von der menschlichen Fleischesseele ist daher gar keine Neuerung. Denn sie bestand schon zu Christi Zeiten, und ebenso zur Zeit des Origenes. Günther hat diese Ansicht in unserer Zeit nur mehr hervorgehoben. Sein Verdienst besteht darin, daß er sie tiefer zu begründen versucht hat, als seine Vorgänger, indem er eben nachwies, daß jedes Realprincip seine Subjectivirung haben müsse (seiner Wesenheit gemäß), weßhalb auch die Physis im Menschen ihre

Subjectivität erreichen muß, da in ihm die Natur zur Lebenseinheit mit dem Geist eingehen soll.

Wir wissen wohl, daß die Anhänger des sogenannten älteren Dualismus sich hier auf Suarez berufen werden, um zu zeigen, es sei philosophisch evident und dogmatisch schon entschieden, daß es nur eine Geistseele im Menschen gibt, aber keineswegs auch eine Naturpsyche. Wir wollen deßhalb die Gründe von Suarez anführen und prüfen, um zu sehen, ob sie denn wirklich stichhaltig sind. Sie finden sich bei Suarez: Metaph. disp. XV. tom. I. p. 342:

1) „Possunt praeterea his adjungi *argumenta theologica*, ut est illud, quod similiter ex illis verbis (Genes. 2): „Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae: et factus est homo in animam viventem.“ — Ille enim spiritus, quem Deus spiravit, *anima rationalis* fuit, et *per eandem* factus est homo *vivens*, et consequenter etiam *sentiens*.“ — Allein diese Schriftstelle besagt nicht mehr, als daß durch die Einigung des Geistes (der anima rationalis) mit dem Leibe Adam zu einem lebendigen Wesen geworden ist (vergl. Allioli zu dieser Stelle, „die heilige Schrift des A. und N. Testamentes“ 1. Lieferung. S. 3). Hieraus folgt aber nicht, daß der Leib Adams vor der Einigung todt gewesen. Denn Gott als „Gott der Lebendigen“ kann nichts Todtes schaffen und der Tod des Leibes ist ja erst in Folge der Ursünde eingetreten. Und sollte endlich der Leib eine Lebenseinigung mit dem Geiste eingehen, so mußte er doch Lebensfähigkeit, d. h. potentielles Leben besitzen, welches dann durch die Einigung mit dem Geiste in Lebenswirklichkeit (in's Dasein) eintritt. Wäre der Leib eine todte Masse gewesen, so hätte ihn auch der Geist nicht beleben können; denn neues Leben schaffen ist Sache Gottes, aber nicht des endlichen Geistes. Mithin wird in dieser Stelle die menschliche Naturpsyche nicht negirt. Wenn die Sonne im Frühlinge das Weizenkorn in der Erde durch ihre erwärmenden Strahlen weckt, so war es nicht todt, sondern es hatte nur

potentiell organisches Leben, welches nun durch die Anregung (Belebung) der Sonne in das wirkliche Leben des Wachsthums übergeht. Dazu kömmt noch, daß der Verfasser der Genesis auch der Verfasser des Buches Levitici ist. Hier aber heißt es C. 17. V. 14: „Die Seele alles Fleisches ist im Blute.“ Nun ist der menschliche Leib doch ohne Zweifel auch ein organisirtes Fleisch und hat somit auch eine Naturseele (über den Schriftbeweis des A. Test. für die menschliche Naturpsyche, siehe unsere Schrift: „Die Nothw. der Offenbarungsmoral.“ S. 115—120). Auch zeigt der Satz im sogenannten Athanasianischen Symbol: „der Mensch bestehe ex anima *rationali* et corpore“ — an, daß die *anima sensitiva* unter *„corpus“* subsumirt sein muß. Denn es liegt hierin eine Entgegensetzung: der Geist gegenüber der Leibseele. Wozu wäre sonst zu anima das Prädicat *„rationalis“* gefügt? Wahrscheinlich nur deßhalb: um sie von der menschlichen Leibseele (anima sensitiva, irrationalis) zu unterscheiden. — Wohl könnte es auch sein, um die *anima rationalis* des Menschen von der Thierseele wesentlich zu unterscheiden. Allein wäre dieß der Fall, so hat der sogenannte ältere Dualismus mit seiner Behauptung: daß die anima rationalis zugleich eine vegetativa und sensitiva sei, — nicht Recht. Denn sobald die anima rationalis zugleich auch vegetativ und sensitiv ist, so ist der wesentliche Unterschied zwischen der anima rationalis und der anima sensitiva des Thieres aufgehoben, da consequent alsdann die anima rationalis nur eine graduelle Potenzirung der anima sensitiva ist.

2) „Aliud“ (argumentum) „est ex *Synodo VIII. generali,* quae est Constantinopolitana IV. can. 11, qui sic habet: Apparet quosdam in tantum impietatis venisse, ut homines *duas animas* habere dogmatizant: tales igitur impietatis inventores, et similes sapientes, cum vetus et novum Testamentum, omnesque Ecclesiae patres *unam animam rationalem* hominem habere asseverent, sancta et universalis Synodus anathematizat. — Unde in libro de ecclesiasticis dogmatibus c. 15. hoc etiam traditur ut *dogma certum* (?): quia vero *Occam* dicit, ibi esse

sermonem *de duabus animabus rationalibus,* ut constet, id esse falsum, referam verba: Neque *duas animas* esse dicimus in uno homine: sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt: unam *animalem,* qua animetur corpus et immista sit sanguini, et alteram *spiritalem,* quae rationem ministret: sed dicimus, unam esse *eandemque* animam in homine, quae et *corpus sua societate vivificat,* et *semetipsam* sua ratione *disponat.*"

Allein dagegen ist zu erinnern: wir haben bereits gezeigt, daß das IV. Constantinopolitanische Concil im XI. Canon entweder von zwei vernünftigen Geistseelen oder von zwei monadisch substantiellen Seelen (d. h. vom Geiste und einer selbstständigen Leibseele spreche: mithin ist hiermit die sogenannte neuere dualistische Anschauung nicht verurtheilt. Dem Gennadius war an Jacobus Syrus wahrscheinlich dieß anstößig, daß er die anima sensitiva als substantielle M o n a d e setzte, wodurch eine Trichotomie entstand, oder daß er eine manichäische Fleischseele annahm, wie es andere deuten. Übrigens scheint aus dieser Stelle nur so viel hervorzugehen, daß zur Zeit des Gennadius im Occidente mehr der sogenannte ältere Dualismus, im Oriente dagegen der sogenannte neuere Dualismus herrschen mochte. Eine Erscheinung, die auch schon früher vorkam, z. B. zur Zeit des Tertullian. — Indeß wenn Occam sich auf diesen Canon beruft, und ihn bloß auf z w e i v e r n ü n f t i g e Seelen bezieht, so mußte es zu seiner Zeit noch keineswegs förmlich entschieden sein, daß es keine menschliche Leibseele gebe. Dem Gennadius kann man aber deßhalb nicht beistimmen, weil man sonst mit den Schriften des A. und N. Testamentes, besonders mit Moses und Paulus in Widerspruch träte. Dazu kömmt noch, daß Gennadius manches dogmatisch Unrichtige enthält; somit kann man auf seine Aussagen sich nicht dergestalt stützen, als seien sie infallibel, was bereits Knoodt („Günther und Clemens." Wien 1853. S. 33 ff.) gezeigt hat. Auch ist Gennadius in der Darstellung der dogmatischen Ansicht Anderer in der christlichen Anthropologie nicht immer zuverlässig. Denn so rechtfertigt Estius den Cyrill von Alexandrien gegen den Vorwurf des Gennadius, daß

er den Traducianismus gelehrt hat [1]). Und wollte der sogenannte neuere Dualismus sich auf Gennadius stützen, so fände er in demselben ebenfalls ein Zeugniß für seine Ansicht, nämlich de eccl. dogm. c. 2.: „Die Seele Christi und sein Leib sei ein sinnbegabter, durch welche wirkliche Sinne er in und vor seinem letzten Leiden körperliche Schmerzen erduldet habe [2])." Wenn aber Thomas von Aquino in Betreff der Existenz der anima sensitiva sich ebenfalls auf dieses Buch: „de eccles. dogmat." berufen hat, so kam dieses bloß daher, weil das Werk damals noch als eine Schrift des heiligen Augustinus gegolten, was, wie spätere Untersuchungen gezeigt, nicht der Fall ist. So bemerkt noch Cajetan (Summa theol. p. I. vol. II. p. 252): „Est tomo tertio inter opera Augustini;" und auch Hugo Cavellus war derselben Meinung: „Est etiam (sc. opinio) Augustini lib. de eccl. dogm. c. 15. (Suppl. p. 594)." Dieß Werk scheint ein Grund gewesen zu sein, warum die aristotelische Ansicht vielen Scholastikern so zusagte. — Es haben jedoch Viele in jener Zeit die menschliche Naturseele auch deßhalb negirt, weil man jede Seele sich gewöhnlich wie eine Geistseele, d. h. als eine monadisch substantielle vorstellte, wodurch man in Verlegenheit gerieth, zu negiren, daß der Mensch bloß aus zwei Substanzen, dem Leibe und Geiste bestehe. — Man erkannte noch nicht klar, daß die anima sensitiva bloß die bewußte Immanenz des leiblichen Naturprincips

[1]) Comment. in IV libr. sent. Parisiis 1680. tom. I. p. 152: „Consentit et Cyrillus Alexandrinus libro primo in Joann. cap. 9, ubi exponens illud Joannis 1: „Illuminat omnem hominem etc. affirmat omnem hominem *secundum animam fieri ex nihilo.* Qui etiam epistola 1. docet non propterea B. Virginem negandam esse Dei matrem, quod non pepererit Deitatem, cum aliae mulieres suorum filiorum matres vere dicantur, licet eorum *animas non genuerint.* Quae duo loca ostendunt, Cyrillum a Gennadio libro de ecclesiasticis dogmatibus capite XIV, *falso reponi inter eos, qui animarum transfusionem* docent.""

[2]) „Sed anima cum ratione sua et *caro cum sensibus suis, per quos sensus veros* in passione sua et ante passionem *suae carnis dolores* sustinuit."

ist, aber keineswegs eine eigene für sich und in sich bestehende Substanz. Daher kam es auch, daß man selbst in späteren Zeiten noch in der Metaphysik hin und her schwankte bei der Entscheidung: ob die Thierseelen sterblich sind oder nicht. Auch meinte man zur Zeit der Scholastiker: Man könne die Einheit des Menschenwesens nur dadurch begründen, daß man Ein Lebensprincip, die vernünftige Seele, annehme, welche zugleich den Leib beleben soll, so daß sich beide zueinander verhielten, wie allenfalls bei einem Krystallkörper die Materie desselben und seine ihn so und so organisirende Form. Man war hierüber noch nicht im Klaren, wie eine Verbindung zwischen zwei qualitativ verschiedenen Substanzen möglich sei, welche beide psychische Principe sind.

3) „Accedit, quod alias *mortuo* homine *aliqua anima desineret esse:* et Christus moriens aliquam substantiam Verbo unitam simpliciter *dimisisset.* Unde Occam, ut hoc incommodum evitet, dicit animam sensitivam Christi *conservatam* esse in Christo, vel cum *rationali* vel cum *corpore.* Sed si intelligat mansisse *unitam corpori,* est haeresis, alias corpus illud non mansisset mortuum, sed *sentiret.* — Si vero intelligat mansisse *separatam*, dicit miraculum inauditum, quod *forma materialis* conservata sit *sine materia.* — Item *inauditum* est in Ecclesia, *duas* animas Christi esse separatas in triduo. Quare temerarium esset, ne dicam erroneum, id asserere.“

Occam hatte allerdings Unrecht, da er meinte: die anima sensitiva des abgeschiedenen Christus (die Leibseele) sei erhalten worden, — entweder mit dem vernünftigen Geiste, oder mit dem Leibe. Denn es kann keines von Beiden stattfinden. Hier hat Suarez Recht. Doch nicht also verhält es sich mit den ferneren Behauptungen von Suarez. Er sagt: Bleibt sie mit dem Leibe verbunden, so ist er nicht todt. — Hierauf bemerken wir: dieß gilt nur, wenn die anima sensitiva und der Leib mit dem Geiste vereint sind; aber ohne Einigung mit dem Geiste hat die Leibseele selbst kein Leben. Denn sie ist nicht eine monadische Substanz neben dem Geiste und Leibe, ein Fürsichsein,

sondern nur die bewußte Immanenz des Leibes. Daher kann sie auch nicht getrennt vom Leibe und Geiste für sich subsistiren. Nur der Geist, weil er eine Monas ist, kann für sich, getrennt vom Leibe und von der Leibseele existiren. Ist demnach die Peripherie: die äußere Leiblichkeit des Menschen aufgehoben, so ist auch das Centrum: die Innerlichkeit des Leibes = die Leibseele vernichtet. Es gibt eben darum nicht zwei substantielle (selbstständige) Seelen Christi, sondern nur Eine Geistseele, d. i. einen vernünftigen Geist (anima rationalis), welcher eine monadische Substanz ist und sodann eine Leibseele (anima sensitiva), welche die bewußte Erscheinungsform des nicht monadisch-substantiellen Leibes ist. Letztere stirbt mit dem Leibe. — Auch konnte die Leibseele Christi, als sein Leib im Grabe ruhte, sich nicht mit dem Geiste vereinen, wie Occam meinte, weil sie nicht eine monadische Subjectivität ist. Occam hatte nur insofern Recht, daß er neben dem Geiste in Christus auch eine Leibseele annahm. Die Leibseele desselben kann aber bei dem Tode des Leibes immerhin zu Grunde gehen. Der Geist verliert hierdurch nur zeitweilig das gewöhnliche Medium der sinnlichen Erkenntnisse für die Außenwelt; doch seine früheren, durch die Lebensgemeinschaft mit der anima sensitiva gewonnenen sinnlichen Erkenntnisse bleiben ihm in der Erinnerung. — Wird der Leib durch die Macht des λόγος wieder vom Tode erweckt, so ist auch seine Lebenskraft, d. i. die Leibseele wiederhergestellt. Deßhalb sagt auch Hugo Cavellus (l. c. Suppl. disp. I. sect. VII. p. 595): „Objicies cum Conimbric. Si sensitiva (anima sc.) periret, reproduceretur in resurrectione. — Respondetur: Sed dicens, quod sic reproduceretur, non video, quare censura dignus esset.“

Die Annahme der menschlichen Leibseele im Sinne des sogenannten neuern Dualismus ist daher gar nicht gegen die VIII. allgemeine Synode, wie ein neuester Gegner — der Verfasser der Broschüre: „Die speculative Theologie Günther's und seiner Schule.“ Würzburg 1853, S. 38, behauptet: „Man lese übrigens“ (den Canon XI. entweder mit Baltzer: *unam animam rationabilem* et intellectualem habere hominem, oder mit

Clemens: unam animam, *eamque rationabilem* —) „wie man wolle, so ist eine zweite denkende Seele jedenfalls ausgeschlossen; nach der Günther'schen Lehre ist die Psyche aber denkend und verständig denkend, wie das Thier nicht zu denken vermag." — Nur ist dieses nicht wahr; denn auch der sogenannte neuere Dualismus behauptet ja mit Occam, daß eine zweite vernünftig denkende Seele (anima intellectiva) von dem Canon verworfen wird. Daß aber die Naturpsyche des Menschen nach Günther im höhern Sinne denkend sei, ist deßgleichen durchaus falsch; denn sie erzeugt weder die strengern Begriffe noch die Idee. Sie bildet nach Günther's Ansicht bloß das Gemeinbild („den Ansatz zum Begriffe"). Den eigentlichen Begriff, der wesentliche und zufällige Merkmale unterscheidet, bildet nur der Geist im Dienste der Naturpsyche. Der Verfasser jener Broschüre hat somit die Lehre Günther's mißverstanden. Wir wollen, um ihn hiervon zu überzeugen, nur ein Paar Stellen aus der „Vorschule" Günther's (2. Aufl.) anführen. Hierin heißt es I. Theil S. 229: „Aus mehreren solcher Bilder" (sinnlicher Einzelbilder) „bildet dasselbe Subject nach der größeren oder geringeren Gleichheit ihrer Theilvorstellungen ein Gemeinbild, das als solches nur in unbestimmten Umrissen besteht. Dieses Gemeinbild in seiner bloßen Klarheit ohne Deutlichkeit ist der Ansatz zum späteren Begriffe in seiner allseitigen Bestimmtheit nach Inhalt und Umfang, welche aber das bloß animalische Subject ihm nicht zu ertheilen vermag, selbst in seiner Steigerung zur Psyche im Menschen als Naturindividuum. Jene Bestimmtheit ist allein das Werk des Geistes, als des andern Coefficienten der Menschennatur, der sich in seiner wesentlichen Verschiedenheit von der Psyche auch die Sphäre der Verinnerung (Subjectivirung) des Naturlebens zum Objecte seiner inneren Betrachtung erheben kann;" — und ferner S. 230 f.: „Dieselbe Operation, die der Geist mit den Bildern vorgenommen, setzt er fort mit den Begriffen. Er gewinnt auf diese Weise immer höhere und einfachere Gemeinbilder." „Und diese Fertigkeit in Bearbeitung des Stoffes in der

Receptivität, heißt **Verstand**. Diese höheren Producte des Verstandes (Begriffe) stehen nun im **Geiste** in einem **doppelten** Verhältnisse und zwar im Verhältnisse zu **einander** im Geiste, und für den Geist, — und im Verhältniß zur **äußeren Natur** neben dem Geiste.“ „Die **Thätigkeit des Geistes** nun, die sich mit der Bestimmung der ersteren Verhältnisse abgibt, heißt das **formale** oder **logische Denken**, jene Thätigkeit aber, die sich mit dem andern Verhältnisse befaßt, heißt **formales** oder **logisches Erkennen** im Gegensatze zum **eigentlichen** Erkennen, als Denken des Seins (oder Wissen), nicht bloß der Erscheinungen.“ Frage: Denkt da nach Günther's Ansicht die menschliche Leibseele **eigentlich** wie der Geist? Gewiß nicht. Endlich bemerkt jener Verfasser noch S. 39: „Auch liegt der Hauptfehler des Günther'schen Systems darin, daß behauptet wird, ein Wesen, **welches Eine Substanz** mit dem **Körper sein soll**, könne denken, daß **zwei denkende Principien** im Menschen angenommen werden, was nun offenbar gegen die VIII. Synode ist.“ Allein wir fragen hier den Verfasser: Ist denn die **Thierseele** nicht auch **Eine Substanz** mit dem **Thierleibe**? Ist sie nicht ebenso gut **Naturleben**, wie ihr **materieller** Leib? Oder ist sie etwa **qualitativ** von dem Thierleibe verschieden? Wir kennen nur einen **graduellen** Unterschied. Denn die Naturseele im Thiere ist nur die **höhere** Steigerung des Naturlebens. Wir fragen ihn ferner: ob er nicht wisse, daß selbst Thomas von Aquino der Thierseele ein **Analogon des Verstandes** zugeschrieben? Oder fürchtet der Verfasser etwa: daß eine solche Naturseele alsdann mit dem Geiste **identisch** gesetzt werden könne? Nun so sagen wir ihm Folgendes zur Beruhigung: Unter **Geist** verstehen wir eine einfache, intelligente, freie und unsterbliche Substanz, während die **Naturseele** des Thieres und Menschen sowohl der **Vernunft** (**übersinnliches** Wahrnehmungsvermögen) als der Freiheit und Unsterblichkeit [1]) entbehrt. Und ebensowenig ist letztere eine

---

[1]) Der sinnlich beseelte Menschenleib wird nur unsterblich durch die Gnade und wegen des Geistes.

einfache Monade. Es wird demnach die Spiritualität der vernünftigen Seele von uns hierdurch gar nicht aufgehoben, wenn wir annehmen, daß auch die menschliche Naturseele ein Denken habe; denn dieses Denken ist wesentlich von dem Denken des Geistes verschieden. Wie dieser qualitative Unterschied bei der Thierseele, welcher die menschliche Naturseele ähnlich ist, sich herausstellt, hat Balmes in seiner Metaphysik (S. 269—274) scharfsinnig nachgewiesen. — Oder sollte die Thierseele etwa gar ein monadisch substantieller Thiergeist für sich sein? Wie kömmt es dann, daß die Thierseele, ungeachtet sie als eine monadische Substanz angenommen wird, dennoch sterblich ist? Und wenn es keine menschliche Leibseele gibt, so ist ja die thierische Naturindividualität vollkommener als die des Menschen. Ist das wohl consequent? Und doch soll der Mensch wieder ein Mikrokosmus sein? — Doch genug hiervon.

Berlage meint zwar (in seinem System der kathol. Dogm. 2. Thl. 1. Abthl. Münster 1853, S. 187): „Der Mensch hat (nach der Lehre der Väter) nicht zwei Seelen, eine vernünftige und eine unvernünftige, Seele und Geist, sondern beide, Seele und Geist sind nur verschiedene Thätigkeitsformen der Einen geistigen Substanz." — Allein dieß läßt sich aus allen Kirchenlehrern und Vätern nicht stringent erweisen. Von Clemens Alexandrinus, von Origenes, von Didymus, von Gregor von Nazianz und von Gregor von Nyssa läßt sich sagen, daß sie wirklich zum sogenannten neuern Dualismus hinneigten; von den andern, Athanasius und Basilius, kann man behaupten, daß in ihren Schriften viele Anklänge an denselben zu finden seien, wie wir bereits dargethan. — Augustin vertrat wohl anfangs den sogenannten älteren Dualismus, aber zuletzt schwankte er zwischen dem älteren und neueren. Man kann daher nur so viel mit Gewißheit sagen, daß sowohl der sogenannte ältere, als der sogenannte neuere Dualismus bei den Vätern sich vertreten findet. Uns dünkt hierin der sogenannte neuere Dualismus die richtigere Ansicht zu sein. Denn wozu hieße denn ψυχή in der heiligen Schrift auch das sinnliche psychische Lebensprincip, wenn es gar keines gäbe? Es

redet die Genesis (6, 17.) ausdrücklich von einem Lebensgeiste: „Ecce ego adducam aquas diluvii super terram, ut interficiam *omnem* carnem, in quo *spiritus vitae?*“ — Da Verlage sich auch auf Gregor von Nyssa beruft, daß ψυχὴ nur die sinnliche Thätigkeitsform der anima rationalis sei: so wollen wir noch einige Stellen aus seinen Schriften anführen, um zu sehen, ob er wirklich die menschliche Naturpsyche verneine. De hom. opif. p. 80 (edit. Morelli) sagt er: „Fit autem interdum etiam, ut *mens* tanquam *minister, naturae libidinibus* obtemperet. Saepe enim corporis natura *ducis officium* usurpat, ita ut et nocentis rei sensum, et jucundae ac gratae desiderium excitet. Adeoque fit ut expetendis rebus occasionem corpus praebeat, ac vel *cibi vel voluptatis alicujus libidinem* nobis indat: *mens*“ (der Geist) „*autem hujusmodi cupiditates excipiens,* omnes rationes et consilia corpori accommodet, ut industria sua, quod expetitur, inveniat.“ Hieraus erhellet, daß nach der Ansicht des Gregor von Nyssa die sinnlichen Begierden von der Leibseele ausgehen, und der Geist dieselben percipire, und denselben entweder beistimme oder nicht. Frage: Muß da der Leib nicht sinnlich beseelt sein? oder paßt diese Darstellung „der Seele“ wohl auf eine bloße sinnliche Thätigkeitsform „der Einen geistigen Substanz“? oder stehen hier nicht vielmehr zwei psychische Lebensprincipe einander gegenüber? Gregor von Nyssa sagt ja auch (de anima, tom. II. p. 106): „Tametsi recens admodum natis *sola motio bruta* insit“ (also eine Naturseele), „nihilominus *anima rationali* praeditos esse dicimus, quando quidem dum adolescunt, rationis usum produnt.“ Die „motio bruta“ kann denn doch nur von der Leibseele ausgehen, wenn der Geist noch nicht thätig ist!

Wenn dann Verlage (a. a. O. S. 182) einwendet: „Die heilige Schrift unterscheidet zwischen Leib, Seele und Geist, zwischen Herz, Seele und Geist, und zwischen νοῦς und πνεῦμα, und man müßte folglich, wenn darunter ebenso viele besondere Bestandtheile zu verstehen wären, das Wesen des Menschen nicht bloß trichotomisch fassen, sondern vielmehr fünf besondere Bestandtheile im Menschen annehmen,“ —

so hat er nicht bedacht, daß auch die Ausgleichung in der heiligen Schrift zu finden ist, da diese ausdrücklich den Dualismus lehrt (Pred. 12, 7; Matth. 10, 28.), und sowohl vom Geiste, als vom sinnlichen Lebensprincipe redet; mithin ist eben hierdurch angedeutet, daß die sinnlich-psychische Thätigkeit auf den Leib sich beziehe. Denn sonst ist der Ausspruch des Apostels: „Caro concupiscit adversus spiritum“ — nicht erklärbar.

Berlage behauptet wohl (a. a. O. S. 179 f.): „Die sämmtlichen Scholastiker begreifen den Unterschied zwischen Seele und Geist nicht als einen substantiellen, sondern als einen bloß virtuellen;“ aber dieß ist nicht wahr; denn er hat hier Occam, Paulus Venetus und Andere, welche Hugo Cavellus erwähnt, nicht berücksichtigt.

Berlage gibt endlich (a. a. O. S. 180) noch zu erwägen: „Wenn man gegen die substanzielle Einheit von Geist und Seele bemerkt hat, im Menschen trete die Psyche mit allen Reizen der Sinnlichkeit dem Geiste als eine Macht gegenüber und verlange von ihm seine Zustimmung zu ihren Lüsten und Begierlichkeiten, dieser Kampf des Fleisches gegen den Geist würde aber seltsamer Weise ein Kampf des Geistes gegen sich selbst sein, wenn der Geist substantiell die Seele selbst wäre,“ so glauben wir darauf erwiedern zu müssen: daß jener heiße Kampf im Gegentheil erst dann zu einem Seltsamen und Undenkbaren werde, wenn er nicht so recht in der Mitte des Geistes sich vollzöge, wenn der Geist nicht selber als *anima sensitiva* in den Lastern des Körpers sich mit befleckte und so als vernünftiger Geist mit sich selber als *anima sensitiva* zu kämpfen hätte. — Der Kampf des Fleisches gegen den Geist ist zudem nach dem Apostel Paulus nicht einseitig als ein Kampf des freien vernünftigen Geistes mit der thierischen Psyche, sondern zugleich als ein Kampf des Geistes mit dem (im Menschen vorhandenen) Principe der Selbstsucht, des Stolzes, Hochmuths u. s. w. zu fassen, und in dieser Hinsicht ist jener Kampf doch wohl ein Kampf des Geistes mit sich selber.“

Es haben allerdings viele Theologen Geist und Seele bloß als zwei verschiedene Thätigkeitsformen der Einen geistigen Substanz erklärt. Wir wollen nicht etwa ihre Ansicht einer formalen Häresie beschuldigen, wenn wir sagen: daß uns die Ansicht des neuern Dualismus hierüber richtiger vorkomme. Unsere Überzeugung stützt sich aber auf die Auctorität mehrerer berühmter Väter und endlich darauf, daß man in den ersten vier Jahrhunderten zwischen *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα* unterschied. Man gab diese Elemente in den folgenden Zeiten zwar nicht ganz auf, aber nur bezogen die Einen die *anima sensitiva* auf die *anima rationalis,* die Andern dagegen auf den Leib. Die Dreizahl in der Bestimmung der Bestandtheile der menschlichen Natur gab man jedoch deßhalb auf, um nicht in den Trichotomismus zu gerathen. Basilius erkannte ebenso, wie wir, den Kampf zwischen Geist und Fleisch als einen Kampf zwischen zwei psychischen Lebensprincipien. Denn er sagt in der Homilie über: „Attende tibi ipsi“ (tom. II. edit. Garnier, edit. Paris. altera, p. 26): „Neque vero plus aequo pinguefacias corpus, neque sis sollicitus de copia carnium. Quoniam enim *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, et haec sibi invicem adversantur,* cave nequando addictus carni, multas vires tribuas deteriori. Fruente enim corpore habitudine bona, atque obesitate aggravato, consequens est ut *mens* ad peculiares sibi actiones infirma sit ac debilis.“

Übrigens kann der Geist sich in den Lastern des Körpers beflecken, ohne daß er zugleich die *anima sensitiva* ist. Denn er braucht ja nur in die sinnlichen Begehrungen des Leibes einzustimmen, wo er nicht soll. Es ist demnach immerhin ein Kampf des Geistes mit der Naturseele im Menschen, — mit der *voluntas carnis,* wie die Schrift sagt — gedenkbar, da er nach der Moral die unerlaubten Begehrungen derselben unterdrücken soll. Daß der Geist auch mit sich selber kämpfen müsse, läugnen wir nicht, aber das läugnen wir, daß dieses ein Kampf sei, wie der gegen die sinnlichen Vorstellungen und Begehrungen des Leibes. Dieß wäre z. B.

der Fall, wenn er sich wegen seiner Kenntnisse zum Hochmuthe angereizt fühlt. Aber nicht so ist es, wenn der Leib ein Gelüste zur Unlauterkeit empfindet, hier kämpft der Geist nicht mit sich, sondern mit der thierischen Psyche. Denn der Geist als solcher hat kein sinnliches Begehren, sondern er percipirt dieses bloß, weil er mit der Naturpsyche zur organischen innigsten Lebensgemeinschaft verbunden ist, und deßhalb findet dieser Kampf zwar nicht im Innersten des Geistes statt, aber in Mitte des menschlichen Wesens, und muß so allerdings ein „heißer" sein, weil zwei substantielle Principe und nicht bloß zwei Thätigkeitsformen Eines Principes sich hier begegnen. Wenn nun Geist und Leib in einem solchen Verhältniß zu einander stehen, wie wir es kurz vorher bezeichnet, so wird einleuchtend sein, daß es vom Geiste abhängt, ob er in das sinnliche Begehren der Leibseele einstimmen will oder nicht. Erst dadurch entsteht die Sünde („die Befleckung"), wenn er einstimmt, wo er nicht soll. Der Geist kann sich aber auch über die sinnlichen Vorstellungen und Begehrungen der Leibseele erheben, ihnen seine Zustimmung versagen, und er bleibt alsdann makellos und rein, wenn auch seine Phantasie durch Versuchungen von den unreinsten und verwerflichsten Bildern befleckt wird, was eben ein Beweis ist, daß dieser Kampf nicht „im Innersten des Geistes" stattfindet, sondern auf der geheimnißvollen Grenzscheide von Fleisch und Geist, und der Geist bleibt nur deßwegen rein, weil er als selbstbewußter (wachsamer) und freier die böse, verheerende Macht nicht in sein „Innerstes" hat eindringen lassen. Daher wirft auch Gregor von Nazianz (Orat. 28. tom. I. p. 512) die Frage auf: „Quomodo anima cum *sensibus* consuetudinem habet" (Lebensgemeinschaft mit der Sinnenseele), „ac rursus seorsim a sensibus sese colligit?"

Auch Dr. J. Frohschammer — in seiner Schrift: „Über den Ursprung der menschlichen Seelen. — Rechtfertigung des Generatianismus. München 1854," — meint, daß man im Interesse der Wissenschaft nothwendig dem sogenannten neueren Dualismus seine Zustimmung versagen müsse, da seine wissenschaftliche Begründung nicht genügend sei. — Seite 141 sagt er: „Weder

die Beschaffenheit des Selbstbewußtseins, noch die Eigenthümlichkeit der Natur verlangen eine Zweiheit der belebenden Principe im Menschen."

Was den ersten Punkt betrifft, so äußert er Seite 130 ff.: „Thatsachen des Selbstbewußtseins sollen schon einen qualitativen Wesensunterschied zwischen dem Geiste und dem Lebensprincipe des Leibes, der Naturpsyche bezeugen. „Der Mensch findet, behauptet man, in seinem Bewußtsein einen doppelten Denkproceß: ein Denken des Allgemeinen und ein Denken des Grundes. Die Resultate dieses zweifachen Denkens sind: der Begriff und die Idee. Diese beiden Denkprocesse unterscheiden sich jedoch qualitativ-wesentlich von einander. Denn der Mensch gelangt auf einem andern Wege zum Begriffe und auf einem andern zur Idee.' (Also Zukrigl, wissenschaftliche Rechtfertigung der christl. Trinitätslehre. S. 13)." — Hier müssen wir sogleich in Abrede stellen, daß die Idee Resultat des Denkprocesses sei. Die Idee ist vielmehr das Aufblühen der innersten metaphysischen Natur des Menschen selbst; ist eine Qualität der höheren Menschennatur selber, die allerdings durch das Denken und Erkennen aufgeschlossen, gebildet, gereinigt werden kann, aber nicht geschaffen wird durch den Denkproceß, wie der Begriff. Wäre dieses der Fall, dann müßte sich der Mensch seine höhere Natur selber geben oder schaffen können, wie er sich seine Kenntnisse durch eigene Thätigkeit erringt." — Dann S. 131 ff.: „Setzt denn die logische Abstraction oder das Erkennen der Natur und das Bewußtwerden des eigenen geistigen Wesens in der That nothwendig zwei wesentlich verschiedene Denksubjecte voraus? Ist es denn gar nicht denkbar, daß derselbe Geist beide Denkacte vollziehe, so daß wir um des Denkens des Allgemeinen willen keiner Naturseele bedürfen?" — „Wäre die Naturpsyche zum Erkennen der Natur nothwendig, dann könnte Gott selber als Geist die Natur nicht erkennen." — Dagegen stellen wir die Frage an Dr. Frohschammer: Wenn nach ihm „die Idee nicht Resultat des Denkprocesses" ist, wie kann er dann

wiederum behaupten, sie sei „eine Qualität der höheren Menschennatur, die allerdings durch das Denken und Erkennen aufgeschlossen, gebildet, gereinigt werden kann?“ Ist dieß kein Widerspruch? Ist denn das Erschließen des Grundes, des Seins, des Wesens aus den Erscheinungen nicht auch ein vermitteltes Denken, also ein Denkproceß? Die Ideen sind freilich in der Wesenheit des Geistes gegeben, aber nicht als fertig. Dazu haben die Ideen nicht bloß den Geist, sondern auch die Natur, sowie die Synthese von Geist und Natur (den Menschen) und Gott zum Inhalt. — Dr. Frohschammer kann keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Denken des Geistes und der Naturseele finden, und doch vermag die Thierseele bloß die sinnlichen Erscheinungen, aber nimmer das Sein, den Grund und das Wesen derselben zu denken. Denn Niemand wird es in Abrede stellen, daß kein sinnbegabtes Thierindividuum die Idee der Natursubstanz hat. Nun denkt der menschliche Geist allerdings auch die sinnlichen Erscheinungen, doch vermag er hiervon auch den Grund zu erkennen. Das Grunddenken ist aber gewiß wesentlich verschieden vom Denken der Erscheinungen. — Dr. Frohschammer entgegnet zwar hier: „Ist es denn gar nicht denkbar, daß derselbe Geist beide Denkacte vollziehe, so daß wir um des Denkens des Allgemeinen willen keiner Naturseele bedürfen?“ (S. 132.) „Warum sollte er nicht zugleich das Vermögen“ (haben), „das Sinnliche nach seinen Eigenthümlichkeiten zu erkennen?“ — Hierauf bemerken wir aber: Wir läugnen nicht, daß der Geist auch die sinnlichen Erscheinungen erkennt, aber nur erkennt sie der Geist im Menschen, als menschlicher, d. h. vermittelt durch die Naturpsyche. Der reine Geist (der Engel) erkennt sie ohne Naturpsyche, — d. h. auf andere Weise, weil er mit keiner Leiblichkeit verbunden ist. Zur Annahme jedoch, daß der Mensch eine Naturseele habe, — berechtigt uns dieß: daß der Mensch seiner Leiblichkeit nach der Gipfelpunkt der Natur ist, also muß er auch beseelt sein, da bereits der Thierleib beseelt ist. — Dazu kommen im

Bewußtsein des Menschen sinnliche Vorstellungen, Empfindungen und Begehrungen vor, welche der Geist nicht zunächst auf sich als unmittelbaren Realgrund derselben beziehen kann, sondern bei denen er sich nur als Mitgrund und Träger erkennt. So z. B. stört auch den Geist die Empfindung des leiblichen Hungers auf der Reise; er für sich würde von dem Bedürfnisse der leiblichen Speise frei sein, allein als menschlicher Geist fühlt er sich als mitafficirt, da er mit dem Leibe in Lebensgemeinschaft steht. Er percipirt sonach alle leiblichen Empfindungen, Vorstellungen und Begehrungen, und ist ihr Träger und Leiter. Hieraus erhellt, daß die Quelle des sinnlichen Wissens im Leibe zu suchen ist. Denn erleidet ein Sinnesorgan eine Störung, so erleidet auch das sinnliche Wissen eine Störung, oder eine Unterbrechung, oder eine Modification. Alsdann vermag z. B. das absichtliche Sehen des Geistes, wo er das Gesichtsorgan selbst zur Thätigkeit bestimmt, die Sache nicht zu ändern. Denn so erscheinen dem Auge bei einer heftigen Entzündung alle Dinge roth, obschon der Geist weiß, daß die Dinge nicht also gefärbt sind. Der Geist bezieht demnach das sinnliche Wissen von der rothen Färbung der Dinge in einem solchen Zustande zunächst auf die gestörte Sinnesthätigkeit des Leibes. Die leiblichen Sinnesorgane müssen daher eine selbsteigene Lebensthätigkeit haben. Mithin gibt es auch eine Sinnenseele als Quelle des sinnlichen Wissens. — Wäre aber der Geist das alleinige belebende und thätige Princip des Leibes, so müßte man sagen, er habe selbst die fehlerhafte Thätigkeit des Auges bewirkt, und er könne sie auch sogleich wieder aufheben.

Daß die menschliche Naturpsyche es nur zum Gemeinbilde bringt, aber nie strenge Begriffe bildet, ist eine bekannte Behauptung des sogenannten neueren Dualismus (siehe Günther's Vorsch. z. specul. Theol. des posit. Christenth. 2. Aufl. S. 155). Wozu dann der Vorwurf von Dr. Frohschammer (S. 133), daß nach der Ansicht des sogenannten neueren Dua-

lismus die menschliche Naturpsyche strenge Begriffe bilde? — Auch hat der sogenannte neuere Dualismus nie gesagt (S. 132), daß Gott gleichfalls „zum Erkennen der Natur eine Naturpsyche“ nöthig habe. Es braucht sie ja hierzu nach dem sogenannten neueren Dualismus nicht einmal der reine Geist, weil das Erkennende nicht nothwendig im Wesen gleich sein muß mit dem Erkannten. Siehe Günther's Vorschule S. 170, 175, dann hauptsächlich S. 173: „Wenn Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, wie kömmt dann (vom Standpunkte des Semipantheism, der Gott und Geist dem Wesen nach identificirt) der Menschengeist dazu: eine Natur unter ihm (in qualitativer Differenz) zu erkennen?“ Der sogenannte neuere Dualismus fordert nichts weniger, als zur Erkenntniß eines jeden Objects eine neue Seele. Darum hat uns Dr. Frohschammer mit Unrecht (S. 134) beschuldigt, als hätten wir den sogenannten neueren Dualismus darauf gegründet, weil der Mensch verschiedene: übersinnliche und sinnliche Objecte erkenne, deßhalb besitze er einen Geist und eine Naturseele. — „Wir können nicht zugeben,“ sagt er, „daß die Verschiedenheit der erkannten Objecte ein Beweis sei, daß zwei wesentlich verschiedene Erkenntniß-Subjecte in der Menschennatur vereinigt seien; es kann vielmehr ein und dasselbe erkennende Subject Verschiedenes erkennen. Könnte das nicht sein, dann müßten wir noch mehrere wesentlich verschiedene Bestandtheile in dem Menschenwesen annehmen.“ Wohl kann der Geist das Sinnliche erkennen, allein im Menschen denkt auch die Naturpsyche die sinnlichen Erscheinungen, weil er nach seiner Idee die Verbindung von Geist und einer lebendigen, also beseelten und nicht an sich todten Naturindividualität ist. Der Geist muß jedoch selbst auch das Sinnliche erkennen, weil die Naturpsyche selber materiell ist, und er sonst das von ihr mitgetheilte sinnliche Wissen der Naturerscheinungen nicht percipiren und verstehen, und daher auch ihr Wesen nicht zu ergründen vermöchte, was er factisch in der Naturphilosophie thut.

Weiterhin bekämpft Dr. Frohschammer auch einige psychische und moralische Erscheinungen, welche von den neueren Dualisten zur Begründung einer Zweiheit von Lebensprincipien im Menschen angeführt werden.

Dr. Frohschammer bemerkt Seite 150: „„Wie ist es möglich," sagt man, „daß der Mensch sieht und hört, während er z. B. nachdenkt, und gar Nichts sehen und hören will? Das ist ein Zeichen, daß das Agens des Körpers und der Sinnenthätigkeit etwas Anderes ist, als der Geist." Allein hier ist ja nicht der Geist schuld, sondern die Außenwelt, die auf die Sinne wirkt, und der Geist wird allerdings in seinem Denken gestört, ohne es zu wollen; aber eben dieses wäre nicht möglich, wenn er nicht in der genauesten Verbindung stünde mit dem Leibe, und daher durch das Leibliche und durch die Natur so vielfach bestimmt werden könnte selbst wider seinen Willen. Wäre der Geist nicht Lebensprincip des Leibes, dann wäre es unbegreiflich, wie er in seiner abgeschlossenen immanenten Thätigkeit durch etwas wider Willen gestört werden könnte, mit dem er in keinem naturnothwendigen Zusammenhang stünde!" Dann S. 151: „Wenn aber z. B. bei drohender Gefahr das Auge sich unwillkührlich schließt, so braucht dieß nicht durch eine wachsame Naturseele zu geschehen; sondern es genügt auch schon das Allgemein-Gefühl des Leibes, das gleichsam die Peripherie des im Leibe webenden und unbewußt als Lebensprincip wirkenden Geistes ist." — Allein hier hat Dr. Frohschammer nicht beachtet, daß der Geist, wenn er z. B. in das Studium vertieft ist, auf den äußeren Sinneseindruck nicht hinmerkt, mithin nicht reagirt, daher nicht selbst unmittelbar die Sinneswahrnehmung bilden kann. Sie muß demnach von einem andern psychischen Princip, d. h. eben von der Sinnenseele des Leibes gebildet werden. Der Geist kann aber, ungeachtet er es nicht will, bloß deßhalb gestört werden, weil er mit der Sinnenseele des Leibes in innigster Lebensverbindung steht, daher mitafficirt wird. Er braucht sonach aus diesem Grunde noch nicht das unmittel-

bare Lebensprincip des Leibes selbst zu sein. Zunächst aber unmittelbar wird nur die Sinnenseele von der Außenwelt afficirt, und der Geist verdeutlicht die Sinneswahrnehmung, sobald er sie percipirt.

Ferner fährt Dr. Frohschammer fort (S. 151): „Ebenso verhält es sich mit der Bemerkung, daß die Sinneswahrnehmung, z. B. des Gesichtes, oft täuscht, und der Geist erst richtig urtheilt durch Erfahrung belehrt, und daß selbst dann das Sehen immer noch dieselbe Täuschung zeigt, während doch nun der belehrte Geist richtig sehen müßte, wenn er im Auge thätig wäre; woraus offenbar werde, daß das Sehen durch etwas Anderes geschehe, als das Urtheilen. — Allein nicht das Sehen macht hier den Schein und die Täuschung, sondern das Objective, die Naturverhältnisse verursachen ihn; daher verschwindet dieser täuschende Schein nicht, auch wenn die bessere Erfahrung schon gemacht ist."

Allerdings zeigt sich auch beim zweitmaligen Sehen eines täuschenden Objectes der Außenwelt wieder der Schein, ungeachtet der Geist es weiß, daß die Wahrnehmung nur eine Scheinwahrnehmung ist; aber eben dieß beweist, daß das psychische Princip der Sinne ein anderes ist, als dasjenige, welches durch das Urtheil den Schein erkennt, d. h. der Geist. — Überhaupt hat Dr. Frohschammer dieß nicht berührt, worauf der Beweis eigentlich beruht. Er hat hier nicht darauf reflectirt, daß der Sinn (der Naturseele) nicht ausreicht, um das wirkliche Verhältniß der Dinge in allen Fällen zu erkennen, mithin muß im Menschen, welcher über den Schein der Objecte hinauskömmt, nicht bloß ein Denksubject vorhanden sein, welches die Sinneserscheinung percipirt (die Sinnenseele), sondern auch noch ein anderes Denksubject, welches hinter den Schein der Sinneswahrnehmungen gelangt, und daher zwischen Sein und Erscheinung zu unterscheiden weiß (der Geist).

Seite 151 äußert Dr. Frohschammer: „Auch das hat man noch bemerkt: „wie es denn nach dem älteren Dualismus möglich sei, daß der Geist oft heiter sein könne, auch wenn

der Körper leidet?“ Das wird in der That von den Menschen auch als etwas Großes und Ungewöhnliches angesehen, und mit Recht dem älteren Dualismus gemäß, während es bei dem neueren als etwas Gewöhnliches, sich von selbst Verstehendes betrachtet werden müßte, da der Geist in keiner unmittelbaren Verbindung mit dem leidenden Leibe stünde.“

Dieß ist jedoch falsch. Denn der Geist z. B. eines Märtyrers wird ja auch nach dem neueren Dualismus von den körperlichen Leiden mitafficirt, weil er in Lebenseinheit mit der Leibseele steht. Er nimmt daher auch an ihren Empfindungen Theil. Wenn er demnach die körperlichen Leiden mit Geduld und Standhaftigkeit wegen des Glaubens erträgt, und wenn er wegen des Glückes, an dem Martyrerthum für Christo Theil zu nehmen, hierbei heiter ist, so ist dieß allerdings von seiner Seite etwas Großes.

Seite 158 bemerkt Dr. Frohschammer: „„Der Geist,“ sagt man (von Seite der neueren Dualisten), „kann seiner Natur nach das gar nicht wollen, was der lebendige Leib erstrebt, weil er gar kein Interesse haben kann an den sinnlichen Begehrungen und Genüssen, an unreinen Gedanken und Begierden u. s. w., da diese seiner Natur durchaus fremd sind.“ Aber wenn dieß der Fall ist, wie kann denn der Geist dann wenigstens einwilligen in dieselben, was doch nothwendig ist, wenn sie ihm zur Last gelegt, als Sünde und Schuld angerechnet werden sollen?“ — „Er muß also hiernach von der Naturpsyche dazu gezwungen werden, oder gar keinen Antheil daran nehmen. In keinem Falle kann aber dann von einer Zurechnung die Rede sein. — Diese sinnlichen, unreinen Begierden und Werke können dann überhaupt nicht mehr als Sünde betrachtet werden, da die Naturseele, von der sie lediglich ausgehen sollen, als materiell und unpersönlich, also als unfrei nicht sündigen kann.“ Hierauf Seite 159: Indeß auch die Behauptung des neueren Dualismus führt dahin, „daß dem Geiste doch wiederum jene Fleischeswerke zur Last fallen, oder wenigstens von ihm, obwohl

unschuldigerweise, veranlaßt werden; denn sollen sie auch lediglich der Naturpsyche zukommen, so sind sie ja doch nur möglich durch die Anwesenheit des Geistes, da ohne diesen die Naturseele, wie diese Dualisten selbst behaupten, auch nicht da wäre und Nichts wirken könnte; so daß der Geist durch sein bloßes Dasein Schuld wäre daran, ohne daß er sie wollte oder vermeiden könnte!"

Der Geist kann freilich als solcher (als reiner) nicht Antheil haben an den unreinen Begierden, sondern nur als menschlicher, d. h. insofern als er mit einem Leibe in Lebensverbindung steht, und als leitender höherer Factor dessen Interessen leiten und besorgen muß. Insofern kann der Geist wohl einwilligen, bethört durch die Naturpsyche, da er den Forderungen derselben nachgibt, weil der Mensch immer als Totalität handelt. Er kann an den unerlaubten sinnlichen Genüssen des Leibes dadurch also Theil nehmen, daß es ihn miterfreut, wenn der Leib im Wohlsein schwelgt. Es ist daher bei dem Geiste immerhin eine Rede von einer sittlichen Zurechnung möglich, weil er ja den Begehrungen der Naturpsyche, wenn sie nach dem Sittengesetze nicht erlaubt sind, nicht nachgeben soll, da er sonst seine höhere Würde verletzt, und die Natur nicht nach ihrer gottgesetzten Bestimmung leitet. Der Geist macht sich demnach keineswegs durch sein bloßes Dasein der Sündenschuld theilhaftig, sondern durch die Nichtbehauptung seiner höheren Würde. Er kann sündigen, auch ohne daß ihn die Naturseele hierzu zwingt. Denn wenn auch die unreinen Begierden von der Naturseele ausgehen, so muß doch der Geist, weil er vernünftig und frei geschaffen ist, dieselbe leiten, da sie in ihren Begehrungen blind ist.

Dr. Frohschammer übergeht nun zur Bestreitung der Naturphilosophie des sogenannten neueren Dualismus, um zu zeigen, daß es keine menschliche Naturseele gibt.

Seite 136 sagt er: „„Auch als ein Postulat der Natur selber soll sich die Naturpsyche erweisen lassen. Die Natur," behauptet man, „strebe nach Verinnerung aus ihrer Äußer-

lichkeit her, sie strebe nach Bewußtsein, und bringe es in diesem Ringen durch verschiedene Stadien hindurch, doch endlich bis zur menschlichen Naturpsyche, die als höchstes Product der Natur und ihres Strebens sich erweise." Wir können dieser Behauptung, daß die Natur nach Bewußtsein ringe und hierbei verschiedene Stadien durchlaufe, nicht beistimmen, wenn es von einem bestimmten, wirklichen Streben gemeint ist. Denn die Natur hat in der That kein bestimmtes Streben in sich und kein fernes Ziel zu erreichen." — „Was in sie gelegt ist, das bringt sie hervor und wiederholt es immer wieder. Sie aus sich selbst kann Nichts hervorbringen, nichts Neues, nie Dagewesenes." — „Die Gattungen und Arten sind nicht Producte der Natur selbst, sondern sind in sie hineingeschaffen, entweder als Samen, oder gleich als bestimmte, entfaltete Organismen." Seite 137: „Die vollkommneren Formen der Natur sind nicht dadurch entstanden, daß die unvollkommneren Formen oder das Ganze der Natur darnach gestrebt haben, sondern sie mußten ursprünglich gegeben werden." Seite 137 ff.: „Übrigens ist schon deßhalb die Ansicht, daß die Natur nach Verinnerung oder Bewußtsein strebe, unzulässig, weil man nicht annehmen darf, daß der Schöpfer von Anfang an einen Drang und ein Streben in die Natur gelegt habe, nach dem, wozu sie nicht bestimmt ist, nach Bewußtsein und Selbstbewußtsein nämlich." Seite 138: „Wir dürfen demnach auch nicht annehmen, daß eine menschliche Naturseele gleichsam als die Blüthe dieses Naturstrebens hervorgebracht sei von der Natur, welche den Einen Bestandtheil des Menschen bilden soll."

Dr. Frohschammer meint also: die Natur strebe nicht nach einem bestimmten Ziele. Allerdings geschieht dieß nicht freithätig und selbstbewußt, aber doch nothwendig (instinctmäßig). Wäre dieß nicht der Fall, so hätte Gott die Natur ohne Bestimmung erschaffen, d. h. zwecklos. Und doch redet die Schrift, daß der Menschenleib bestimmt sei, an der Verklärung des sittlichen Geistes Theil zu nehmen (Röm. 8, 18 — 24.), sowie von einer künftigen Umwandlung des alten

Himmels und der alten Erde in neue (Jes. 65, 16. 17.). Dr. Frohschammer negirt, daß die Natur nach Verinnerung strebe, und doch gibt er selbst zu, daß die Thiere Vorstellungen haben. Was sind aber die Vorstellungen anders, als die formalen Hineinbildungen von den realen Herausbildungen der Natur? Und kann Dr. Frohschammer es bestreiten, daß die Thiere Bewußtsein von den sinnlichen Erscheinungen der Außenwelt haben? Kann er es läugnen, daß die drei Reiche der Natur einen organischen Zusammenhang bilden? Mithin stellt auch das Mineral- und Pflanzenreich, die ohne Bewußtsein sind, die objective Lebenssphäre der Natur, sowie das sinnbegabte Thierreich, welches Bewußtsein besitzt, die subjective Lebenssphäre derselben dar. — Wenn nun aber Gott den Menschen als Verbindung von Geist und Natur schaffen wollte, sollte es da nicht zweckmäßig und denkbar sein, daß Gott einen sinnlich beseelten Leib (d. h. mit einer Naturseele) und einen Geist als Synthese setzte, wenn der Mensch seiner Naturindividualität nach dem Thiersubjecte so ähnlich ist? Oder hat Gott im Menschen etwa ein todtes Thier mit einem vernünftigen Geist verbunden? — Daß die Natur eine menschlich-psychische Leiblichkeit nur auf Geheiß Gottes herausgesetzt hat, und heraussetzen konnte, hat ja stets der neuere Dualismus gelehrt, da der Mensch eine Schöpfung von Neuem war. Auch mußte dieß dem Dr. Frohschammer wohl bekannt sein, wenn er die Schriften der neueren Dualisten aufmerksam gelesen. — Wenn er ferner sagt: daß die Natur nichts Neues rein aus sich schaffen könne, und daß Gott der Producirende sei, so hat auch dieß der sogenannte neuere Dualismus gelehrt. Denn auch er behauptet, daß die Natur herausgesetzt hat, „was Gott in sie gelegt." Wenn aber Dr. Frohschammer Letzteres behauptet, so muß er auch dieß zugeben, daß die Natur bei der Entfaltung der Dinge mitwirken konnte und mußte. — Sagt er: Sie konnte es nicht, — so macht er die Natur zu einem Todten, was man nicht annehmen kann, da Gott ein Gott der Lebendigen ist und nichts Todtes schaffen kann. Sagt er aber:

Sie mußte nicht mitwirken, so ist die Consequenz, daß Gott stets aus Nichts die neuen Gattungen geschaffen, was ebenfalls unrichtig ist, weil die drei Naturreiche ein zusammenhängendes Ganze bilden, und nur im Wesen graduell verschieden sind. — Hat aber demnach Gott die Natur anfangs als Eine Substanz gesetzt, und in sie den Keim zur Entfaltung in die drei Reiche gelegt, warum sollte sie dann unter Mitwirkung Gottes nicht jene höhere Lebensstufe erstreben können, wo sie ihre Verinnerung gewinnt? Oder glaubt Dr. Frohschammer, daß das Mineral-, Pflanzen- und Thierreich im Wesen qualitativ verschieden sind, und daß daher keine Potenzirung der Physis möglich ist? Dann muß er auch läugnen, daß Gott nach der heiligen Schrift den Leib des ersten Menschen aus Erde (Gen. 2, 7.) gebildet habe, und daß er bei der Schöpfung der Landthiere gesprochen: „Es bringe die Erde hervor." (Ebend. 1, 24.) Übrigens hat aber der neuere Dualismus nie behauptet, wie Dr. Frohschammer ihm vorwirft, „daß das Naturprincip zum Selbstbewußtsein strebe." Er sagt es ja selbst S. 138: „Was die Vertheidiger dieses neueren Dualismus durchaus in Abrede stellen."

Seite 148 bespricht Dr. Frohschammer einen Einwurf des neueren Dualismus gegen den älteren: „»Wenn aber der Geist das Lebensprincip des Leibes ist, und der leibliche Organismus nur durch ihn wirkt und thätig ist, zu welch' niederen Dingen ist dann der Geist bestimmt, da er nun selbst thätig sein muß in allen vegetativen Functionen des Leibes, selbst in den niedrigsten, gemeinsten! Es müßte der Geist,« sagt man, »verdauen, im Blute wallen u. dgl.« — Wir können hiergegen bemerken, daß auch die scheinbar unbedeutenden und niedrigen Functionen des leiblichen Organismus von der größten Wichtigkeit seien für das Gesammtleben des Menschen und somit für die Wirksamkeit des Geistes selbst. Wird denn nicht das leibliche Dasein durch die scheinbar niedrigen und unbedeutenden vegetativen Processe bedingt, und auch zerstört, und ist damit nicht auch die Thätigkeit des

Geistes gehemmt oder für dieses Leben ganz beendet?" Mithin kann der Geist immerhin „die Psyche des Leibes" sein (S. 149).

Dr. Frohschammer sagt hier einerseits: daß der Geist das alleinige Lebensprincip des Leibes sei, und daß er einzig auch in den niedrigsten Functionen des Leibes wirke, und doch bemerkt er anderseits wieder: als ob die vegetativen Processe selbstthätig das leibliche Dasein bedingen und zerstören würden, wodurch sodann auch „die Thätigkeit des Geistes selber gehindert oder für dieses Leben ganz beendet wird". Frage: wenn der Geist nur allein den Leib belebt, und allein auch in ihm wirkt, wer hat wohl den vegetativen Processen (Functionen) des Leibes die zerstörende Kraft sodann gegeben? Dr. Frohschammer müßte hier consequent antworten: Wer anders, als der allein thätige Geist? Mithin zerstört nach Dr. Frohschammer der Geist selbst unbewußt das leibliche Dasein, das Medium für seine Wirksamkeit nach Außen, und doch soll wiederum nach Seite 146 „die Machtlosigkeit der nicht willkührlichen Verlängerung des leiblichen Lebens von Seite des Geistes bloß eine Folge des Falles (der Ursünde) sein", wodurch seine leiblich belebende Kraft geschwächt worden ist. Ist dieß nicht ein Widerspruch? — Daß der Geist aber mit dem materiellen Leibe (und nach dem neueren Dualismus auch mit der Naturpsyche) in Verbindung tritt, kann allerdings seine Würde nicht aufheben, da ja die Natur nicht als böse erschaffen wurde. Hierin hat Dr. Frohschammer Recht. Allein der Grund, weßhalb der neuere Dualismus negirt, daß der Geist unmittelbar in den leiblichen Functionen wirke, ist vielmehr dieser: weil der Geist als immateriell im Wesen nicht materiell wirken kann, obschon er auf die Bestimmung der Thätigkeit der leiblichen Organe auch absichtlich einen Einfluß zu nehmen vermag. Daß jedoch seine Macht hier nur eine beschränkte ist, lehrt die Erfahrung; denn so kann er sich z. B. die leibliche Empfindung eines starken Hungers nicht gänzlich vergessen machen.

Wenn jedoch Dr. Frohschammer weiter sagt Seite 167: „Der substantielle Geist hat, weil für die Erde und für den Leib bestimmt, die Potenz in sich, diese Wirklichkeit, das körperliche Leben nämlich, selbst hervorzubringen, sich zur Seele des sinnlichen Leibes zu entäußern;" — so ist unsere Entgegnung: der menschliche Geist mag immerhin für den Leib bestimmt sein, so braucht er deßhalb noch nicht das unmittelbare Lebensprincip des Leibes zu sein. Denn daß der Menschenleib dem Thierleib ähnlich sei, wird auch Dr. Frohschammer nicht läugnen können. Genügt nun zur Bildung, Belebung und Bewegung des Thierleibes die anima sensitiva, warum sollte nicht eine solche, aber höher potenzirte Naturseele auch den Menschenleib beleben und gestalten können, jedoch in Verbindung mit dem Geiste, weil er der Zweck ihrer Existenz ist? Der Geist steht aber dessenungeachtet mit dem Leibe auch nach der Anschauung des neueren Dualismus in Lebensverbindung. Denn er ist ja das höhere Lebensprincip des Leibes und idealisirt und veredelt, d. h. formirt seine Lebensäußerungen erst als wahrhaft menschliche durch seine Vernünftigkeit.

Dr. Frohschammer kann die Möglichkeit der Existenz der menschlichen Naturpsyche nicht begreifen. Seite 127 äußert er: „»Von einer Zeugung eines Todten durch Todtes, oder von einer Zeugung eines Todten durch Lebendiges könne« (nach der Aussage des neueren Dualismus) „nicht mehr die Rede sein, da zwar nicht der Geist gezeugt wird oder zeugt, jedoch aber der lebendige Leib, der durch die Naturpsyche belebte Leib, zeuge und gezeugt werde.« — Ein Todtes, eine leblose Fleischmasse wird nach dieser Vorstellung freilich nicht mehr gezeugt, allein an dessen Stelle tritt doch wieder ein nicht minder unmögliches Wesen; ein lebendiger Mensch ohne Geist, welcher erst unmittelbar von Gott geschaffen werden soll, und von dem man doch wieder behauptet und behaupten muß, er sei die *conditio* sine qua non alles menschlichen Lebens, da ohne diesen Geist, nach der Annahme dieser Dualisten selbst, es doch kein menschliches Leben gebe." —

Dr. Frohschammer frägt demnach: wie dieß möglich sei, daß die menschliche Naturpsyche einen lebendigen Leib zeuge, wenn sie doch nur Leben hat in Verbindung mit dem Geiste, und wenn dieser erst später zum Leibe geschaffen wird? — Diese Schwierigkeit löst sich leicht nach dem neueren Dualismus. Denn nach seiner Ansicht wird bei der Zeugung des Leibes durch die Naturpsyche zugleich auch der Geist von Gott geschaffen und verbunden, da der Mensch seiner Idee nach als die Synthese von Geist und Natur gedacht werden muß. Mithin macht Dr. Frohschammer dem neueren Dualismus mit Unrecht den Vorwurf (S. 128): „Stellen wir uns ein menschliches Geschöpf mit bloßer Naturpsyche vor, was soll das sein? Wohl nichts anderes, als ein Naturding, wie die übrigen auch, an Würde in der That nicht höher. — Die Ältern zeugen doch wieder nur eine Art Thier, also wieder nur ein Naturding, und darauf bezieht sich ihr ganzes Verhältniß zu den Kindern! Dieses Verhältniß ist ein bloß physisches, keineswegs metaphysisches, und will man strenge sein, nicht einmal ein moralisches, als insoweit wir Verpflichtung gegen die Natur und die Naturdinge haben." — Denn nach dem neueren Dualismus erzeugen ja die Ältern insofern nicht bloß einen thierischen Leib, sondern einen menschlichen, weil dieser Leib für einen Geist bestimmt ist, und auch mit der Fähigkeit erzeugt wird, mit dem Geiste eine Lebensverbindung einzugehen.

Endlich bemerkt Dr. Frohschammer: Wenn nach dem neueren Dualismus auch eine menschliche Naturpsyche angenommen wird, so ist die Auferstehung jedes Menschen mit demselben Leibe nach seiner Ansicht doch nicht erklärbar. Dieß erklärt viel besser der sogenannte ältere Dualismus. Und wie so? Dr. Frohschammer sagt (S. 145): „So wie schon während des Lebens die Identität des Leibes bewahrt wird trotz des beständigen Wechsels der Elemente, durch das identisch beharrende, belebende Princip desselben, so wird auch einst derselbe Leib wieder zu Stande kommen bei der Auferstehung, wenn nur das frühere Lebensprincip noch da ist als dasselbe; mögen dann frühere Elemente des Leibes

sein wo immer! Also darum handelt es sich, daß dasselbe Lebensprincip wieder da sei, um denselben Leib wieder zu bilden. Wie aber soll das möglich sein, wenn eine Naturseele das Lebensprincip des Leibes ist und der Geist nichts damit zu thun hat, diese Naturpsyche aber mit dem Tode ganz erlischt, und zu Grunde geht? Sie müßte neu geschaffen werden, dann aber wäre sie eine andere, neugeschaffen eben, und nicht mehr die nämliche wie früher; und auch der Leib, den sie bildete, könnte nicht mehr derselbe sein, weil sein Lebensprincip ein anderes wäre. — Ist dagegen der Geist, der unsterbliche, das Lebensprincip des Leibes, dann sind wir über diese Verlegenheit hinaus; er bleibt derselbe unsterblich, und kann daher auch denselben Leib sich wieder bilden wie früher, weil er derselbe noch ist."

Wenn demnach nach Dr. Frohschammer derselbe Leib des Menschen einst wieder auferstehen soll, so ist nöthig, daß sein Lebensprincip als dasselbe fortbestehe. Dieß ist nun der Fall, wenn der Geist als Lebensprincip des Leibes bestimmt wird, da er derselbe unsterblich bleibt. Er kann daher einstens wieder denselben Leib bilden. — Nur hat Dr. Frohschammer hier nicht bedacht, daß er alsdann den Geist zum materiellen Wesen des Leibes macht. Der Geist wäre auf diese Art nach ihm als ein und dasselbe Princip ein immaterielles und materielles Sein zugleich — ein immaterielles Sein für sich und ein materielles Sein für die Bildung des Leibes. — Der Apostel Paulus aber redet davon, daß das Wesen jedes einzelnen Menschenleibes (die besonderte Naturseele) beim Tode in das allgemeine Natur- oder Erdenleben zurückgeht. Wir können uns dieß versinnbilden dadurch, daß auch der besonderte Regentropfen im (allgemeinen) Meere als bestimmte Einzelheit zerfließt, aber dennoch nicht gänzlich zu nichte wird. „In Verweslichkeit," heißt es I. Kor. 15, 42, „wird der Leib gesäet" (in die Erde) „und in Unverweslichkeit wird er auferstehen," d. i. unsterblich aus ihr hervorgehen. Seine erscheinende Wesenheit soll alsdann nicht mehr verändert werden. Daraus erhellet,

daß auch nach dem neueren Dualismus erklärt werden kann, wie derselbe Leib wieder auferstehen kann. Denn seine Ansicht faßt diesen Vorgang also: daß aus derselben Natursubstanz, aus welcher einst der Leib des ersten Menschen, des Stammvaters des Geschlechts gebildet worden, auch bei der allgemeinen Auferstehung die frühere besonderte Physis (Naturseele) des Leibes eines jeden einzelnen Menschen durch das schöpferische Wort des Logos (Joh. 5, 25; Philipp. 3, 21.) wieder zum Leben (zum Dasein) werde hervorgerufen und mit dem Geiste verbunden werden. Mithin erhält auch nach dem neueren Dualismus jeder Mensch seinen (denselben) Leib wieder, aber nicht der früheren Erscheinungsform, sondern nur dem Wesen nach, weil aus derselben Natursubstanz, aus welcher früher sein Leib gebildet worden, dessen besonderte Naturseele, als Lebensprincip, als plastisch-organisirende Lebenskraft wieder hervorgeht. Es ist daher gar nicht nöthig, den Geist deßhalb als unmittelbares Lebensprincip des Leibes anzunehmen, um denselben Leib für die Auferstehung eines jeden einzelnen Menschen zu gewinnen. Es lassen sich demnach die Angriffe des Dr. Frohschammer, von denen wir die wichtigsten hier angeführt, gegen den sogenannten neuern Dualismus noch immerhin zurückschlagen, darum ist sein Urtheil vom Standpunkte der Wissenschaft gewiß ein unberechtigtes, daß derselbe (S. 166) „eine ebenso überflüssige, als unbegründete, unhaltbare Hypothese sei.“

Nicht bloß die Einwendungen der Neuzeit gegen den sogenannten neueren Dualismus, sondern auch die des Mittelalters und der unmittelbar darauf folgenden Zeit lassen sich ebenso widerlegen.

Wir können daher nicht umhin, hier einem Einwurfe, den Thomas von Aquino als einen gegen ihn selbst gemachten (Summa theol. p. I^mae^, vol. II. qu. 76. art. 3. p. 250) anführt, theilweise unsere Beistimmung zu geben. Diese Opposition lautet: „Videtur, quod praeter animam intellectivam sint in homine *aliae animae per essentiam differentes*, sc. *sensitiva* et *nutritiva. Corruptibile* enim, et *incorruptibile* non sunt *unius*

substantiae. Sed *anima intellectiva est incorruptibilis*, aliae vero animae, *sc. sensitiva* et *nutritiva* sunt *corruptibiles; ergo* in homine non potest esse *una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae.*" — Nur würden wir diesen Einwurf verbessert so ausdrücken: die vernünftige Seele ist unzerstörlich, dagegen die Naturseele (anima vegetativa et sensitiva), welche im Menschen mit dem Leibe im Wesen eins und nur dessen Innerlichkeit ist, ist zerstörlich, also ist auch das Wesen der vernünftigen Seele und der Leibseele real verschieden. Somit gibt es im Menschen zwei im Wesen real verschiedene Seelen: die vernünftige Geistseele und die sinnliche Leibseele.

Thomas antwortet zwar auf diesen Einwurf (l. c. p. 252): „Dicendum, quod *anima sensitiva* non habet *incorruptibilitatem* ex hoc, *quod est sensitiva,* sed ex hoc, *quod est intellectiva,* ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est *sensitiva tantum,* corruptibilis est; quando vero *cum sensitivo intellectivum* habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest."

Allein wir glauben, daß die essentia der anima intellectiva und sensitiva nicht identisch sein könne; denn es dürfte genügend gezeigt sein, daß die anima sensitiva — die Leibseele — materielle sinnliche Lebensfunctionen und Thätigkeiten äußere, welche, wenn man consequent verfährt, wie bei dem Thiere, zum Leibe zu rechnen sind, da sie nur die Selbstbethätigung des Leibprincipes bilden. Denn der Geist kann ja die Selbstbethätigung des Leibprincipes nicht vertreten, weil dieses im Wesen von ihm real verschieden ist und er deßhalb durchaus nicht materielle und sensitive Kräfte in sich befassen kann, da er sonst auch im Ansich materiell sein müßte, wodurch aber seine qualitative Verschiedenheit vom Leibe, die doch kirchlich constatirt ist, aufgehoben würde, was gewiß gegen das Dogma verstößt. Darum können wir auch nicht zugeben, was Cajetan (in seinem Commentar zur Summe der Theol. p. I^mae^, vol. II. p. 246 zur qu. 76. art. II.) zur Rechtfertigung der thomistischen Ansicht beibringt: „Nam

anima est quidem *immaterialis* materia *ex qua*, quia, scilicet, non componitur ex materia (qu. 75. art. 5). *Sed non est immaterialis* materia *in qua*, in quantum sc. *recipitur in corpore.*"

Weil nun Thomas von Aquino die qualitative Verschiedenheit der anima rationalis und sensitiva nicht anerkannt hat, so ist nach ihm die anima *sensitiva* ebenfalls unzerstörlich. Cajetan bemerkt (l. c. p. 251) hierüber: „Nam sensitiva incorruptibilitatem non habet ex eo, quod est sensitiva, sed ex eo, quod est intellectiva." Dagegen aber müssen wir bemerken: Es ist die anima sensitiva des Menschen wohl in etwas von der Thierseele verschieden: darin, daß sie zur Einigung mit dem Geiste bestimmt ist, was bei jener nicht stattfindet; aber dessenungeachtet wird sie dadurch noch nicht an sich unsterblich, wie der Geist als monadische Substanz, sondern sie bleibt an sich zerstörlich, weil sie im Wesen von der Thierseele nur graduell verschieden und keine Monas ist. Doch war ursprünglich bei dem Urmenschen auch das Leben der Leibseele zur Unsterblichkeit bestimmt, was bei der Thierseele nicht der Fall war; aber diese „Incorruptibilität" war nicht im Wesen der Leibseele begründet, sondern war Folge der Gnade und hing von der sittlichen Entscheidung seines freien Geistes ab, und wäre (durch die communicatio idiomatum) eingetreten, wenn dieser sich für Gott entschieden hätte. Da nun aber die Folgen der Ursünde durch das Erlösungsverdienst vernichtet sind, so wird bei der Auferstehung die an sich sterbliche Leibseele ebenfalls an der Unsterblichkeit des Geistes participiren. Der reale (wesentliche) Unterschied zwischen Geist und Leibseele bleibt daher immerhin stehen. Denn Ein und dasselbe Princip kann nicht immateriell (geistig, Geistseele) und materiell (Naturseele) zugleich sein.

Diese Behauptung aber, daß es eine menschliche Leibseele gibt, ist keine häretische Neuerung. Denn so bezeugt, wie wir bereits erwähnten, schon im patristischen Zeitalter Hieronymus (epist. 150, ad Hedibiam): „*Plures* doctores catholicos secutos esse hanc sententiam de *duabus animabus* in homine, *spirituali* et *sensuali.*" — Und in der scho-

lastischen Periode spricht Occam sich besonders dafür aus, und zwar in seinem Werke: „Quodlibeta septem unacum tractatu de sacramento altaris.“ Wir wollen die Hauptgründe, auf welche er seine reale Unterscheidung zwischen der vernünftigen und der sinnlichen Seele gebaut, anführen, weil sie schon zu seiner Lebenszeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Es heißt nun in dem quodlib. II. qu. X: „Utrum anima *sensitiva* et *intellectiva* in homine distinguantur *realiter?* — Et *videtur* primo, quod non, quia *unius compositi* est tantum *unum esse*, ergo tantum *una forma*. — Quia forma dat esse.

In *oppositum*. Prius natura est aliquod *animal*, quam *homo*. Ergo per *aliam formam* est *homo*, et per *aliam animal*. — Dico ad istam quaestionem: quod sic, sed difficile est hoc probare, quia propositionibus per se notis probari non potest. *Probo tamen*, quod distinguuntur *realiter*.

Primo sic: impossibile est, quod in *eodem* subjecto sint *simul contraria;* sed actus *appetendi* aliquid et evitandi sive *renuendi idem* in *eodem* subjecto sunt contraria. — Ergo si sunt *simul* in rerum natura, sunt in *diversis* subjectis, sed manifestum est, quod sint *simul in homine*, quia id idem, quod homo *appetit* per *appetitum*, *renuit* per *intellectum*. Et similiter per Aristotelem (III. de anim.), qui dicit, quod in eodem sunt appetitus contrarii, hoc est: essent contrarii, si essent nati recipi in eodem subjecto. Si dicis, quod isti appetitus *dicuntur* contrarii, quia sunt *inclinativi ad effectus contrarios*, et sic sunt *virtualiter* contrarii, quia unum inclinat ad *prosecutionem*, alterum ad *fugam*, alteri incompossibilem. Et *talia* contraria possunt bene esse in *eodem* subjecto, non autem sunt contraria *formaliter*.

Contra: per istam rationem diceres aeque faciliter, quod *volitio* et *nolitio* non sunt contrarii *formaliter*, sed tantum *virtualiter*, quia nati sunt *inclinare* ad *contrarios effectus*. Et sic perit via ad probandum aliqua contraria. — Praeterea *eadem forma* substantialis non potest *simul* et *semel* habere *duos actus appetendi* respectu *ejusdem* objecti. Sed in homine

sunt frequenter actus *simul volendi* aliquod bonum et *appetendi appetitu sensitivo*. Ergo isti actus non sunt in *eodem* subjecto. — Praeterea *eadem forma* non elicit *simul* et *semel* actum appetendi aliquid *naturaliter*, et alium *libere*; sed homo *libere* aliquid vult, et *appetitus sensitivus naturaliter* appetit illud: ergo etc.

Secundo arguo sic principaliter. — *Sensationes* sunt *subjectivae* in *anima sensitiva* mediate vel immediate, et non in *anima intellectiva* subjectivae. Ergo distinguuntur.

Tertio arguo sic. *Eadem forma* numero non *est extensa* et *inextensa; materialis* et *immaterialis;* sed *anima sensitiva* in homine est extensa et materialis; et *anima intellectiva* non; quia est tota in toto etc.

Sed contra ista arguitur multipliciter, primo sic: quia *Augustinus* in: „de ecclesiasticis dogmatibus" contemnit *duas* animas in homine, et dicit: quod est *error* quorundam. — Respondeo ad primum istorum, quod Augustinus contemnit *duas animas intellectivas in homine, quarum una sit a Deo, alia a Diabolo. Et hoc est mens Augustini, si quis ibi librum inspicit.*"

Occam hat noch einige andere Gründe hinzugefügt, welche wir aber bereits berührt, und darum hier nicht mehr anzuführen nöthig haben. Seine Gründe für den realen Unterschied von Geist und Leibseele scheinen uns aber immerhin in Vielem gelungen zu sein. Der Scholastiker Gabriel Biel hat dieselben einer strengen Kritik unterworfen. Er sucht sie in seinem Collectorium in Occami sent. lib. II. dist. XVI. zu widerlegen. Wir wollen ihn deßgleichen auf dem Kampfplatze auftreten lassen und sehen, mit welchem Rechte er sie bestreitet.

„Ad argumenta probantia, quod *anima intellectiva distinguitur* a *sensitiva*. Ad *primum*, cum arguitur, quod *actus appetendi* aliquid et *renuendi* idem, sunt *contrarii* etc. — Dicendum, quod verum est hoc, quoniam sequuntur *eandem* apprehensionem; secus si sequuntur *diversas* apprehensiones. Nunc autem actus appetitus *sensitivi* sequitur *apprehensionem sensus*. Et actus appetitus *rationalis*, i. e. voluntatis, sequitur

apprehensionem *intellectivam,* et illae nunquam sunt contrariae. Sed actus *appetendi* objectum *sensitivum* contrariatur actui sensitivo *renuendi idem objectum* secundum *eundem* sensum. Unde etiam actus *appetendi* et *refugiendi idem* objectum *diversis sensibus* apprehensum, stant *simul* et non sunt *contrarii;* ut patet, si gustabile vel odorabile placens sit super calefactum. *Gustus* appetit et *tactus* refugit: ut patet in cattis: cum offertur cibus conveniens calidus. Multo ergo minus contrariantur appetitus alicujus secundum *sensum*, et voluntas seu renuitio secundum *voluntatem.* Verum quod hujusmodi actus diversorum appetituum possunt dici *virtualiter* vel *inclinative* contrarii, quia inclinant ad *diversos effectus contrarios,* sc. prosecutionem et fugam. Non autem sunt contrarii *formaliter* et possunt *simul* stare in *eodem* subjecto. — Ad Aristotelem (sc. de anima) dicitur, quod facit pro illa conclusione. Et loquitur ibi Aristot. de contrariis virtualiter seu inclinative, non formaliter."

Wir erwiedern hierauf: Allerdings können die Acte der verschiedenen entgegengesetzten Begehrungen in demselben Subjecte neben einander bestehen, aber es fragt sich eben: was das für ein Subject ist? Die Antwort hierauf ist: der Mensch. Dieser ist jedoch eine organische selbstbewußte Lebenseinheit von zwei wesentlich verschiedenen Naturen, mithin kann nicht das eine und selbe Princip ein Object zugleich begehren und verabscheuen. Denn es ist dieß gerade ein Beweis, daß zwei psychische Lebensprincipe im Menschen statthaben müssen, weil sonst diese entgegengesetzten psychischen Zustände zugleich gar nicht eintreten könnten, und es sind demnach hier zwei Seelen, eine sinnliche und intellectuelle zugleich im Spiele. Dasselbe Princip aber kann in einem bestimmten Momente ein und dasselbe Object nur entweder begehren, oder verabscheuen, beides zugleich aber vermag es nicht. Das vermag nur die Person des Menschen, welche eine sinnlich-geistige ist. Daß jedoch das Begehren des Geistes oft mit dem Begehren des Fleisches im Widerspruche (Gegen-

saße) steht, lehrt die heilige Schrift selbst. — Viel bemerkt sodann weiter: „Ad *tertium* dicitur, negando quod assumitur. Sicut enim *eadem* forma potest *simul* habere *diversas cognitiones ejusdem objecti: sensitivam* sc. et *intellectivam*, intuitivam et abstractivam; apprehensivam et adhaesivam. Ita etiam potest habere *simul de eodem objecto diversos actus appetendi*, consequentes diversas cognitiones praevias.“

Wir läugnen nicht, daß der Mensch z. B. eine körperliche Speise wegen der Pflicht der Selbsterhaltung vernünftig wollen, und wegen des angenehmen Genusses zugleich sinnlich begehren kann. Aber nur ist zu berichtigen, daß der Mensch bloß Eine substantielle Form ist (Ein Lebensprincip). Denn der Mensch, der wegen der Pflicht der Selbsterhaltung nach der körperlichen Speise strebt, ist vorzugsweise der Geist, und der Mensch, sofern er den angenehmen Genuß der Speise zugleich begehrt, ist vorzugsweise das Naturindividuum. Es kann ja z. B. auch der Fall eintreten, daß der Geist wegen der Pflicht der Selbsterhaltung die bittere Arznei begehrt, während die natürliche (sinnliche) Seite zu gleicher Zeit sich gegen dieselbe sträubt, was offenbar beweist, daß zwei psychische Lebensprincipe (= zwei substantielle Formen) im Menschen sind. Der Geist ist die edlere höhere, die leitende substantielle Form, die Naturseele dagegen die niedere, die untergeordnete.

Ferner äußert Viel: „Ad *quartum* dicitur, quod nulla est impossibilitas, *eandem potentiam* respectu *ejusdem* objecti habere unum actum mere *naturaliter*, et alium *libere*. — Nam secundum eundem auctorem anima intellectiva una et eadem *intelligit naturaliter* aliquod objectum, et *idem vult libere*. — Nihil ergo repugnat, *animam eundem* habere actum appetitus sensitivi *naturaliter*, et alium actum respectu *ejusdem objecti libere* secundum appetitum rationalem.“

Hierauf entgegnen wir: Es ist allerdings der Act des Willens, durch welchen der Geist ein Object zur Betrachtung sich vorsetzt, frei; und er erkennt es zugleich auch in seiner Wesenheit nothwendig, — d. h. auf eine bestimmte Art,

und er kann es nur so und so denken und nicht anders. Allein die dialectische Nothwendigkeit (der Denkthätigkeit) unterscheidet sich von der Naturnothwendigkeit. Was das Naturwesen als Bedürfniß nothwendig ahnt und fühlt, das strebt es auch nothwendig an, d. h. es kann sein Begehren nicht unterlassen. Doch der Geist kann immerhin, obschon er ein Object als denknothwendig erkennt, d. h. eine gewisse Erkenntniß als nothwendig wahr einsieht, dennoch eine andere Erkenntniß als wahr prätendiren, eben weil er frei ist. Dasselbe Princip kann daher nie zugleich physisch nothwendig und frei sein und also handeln. Dieß ist sonder Zweifel ein Widerspruch. Findet aber im Menschen ein nothwendiges und freies Begehren statt, so deutet dieß zwei wesentlich verschiedene psychische Lebensprincipe oder Formen an, und nur der Mensch als diese Lebenseinheit von zwei wesentlich verschiedenen Naturen kann in gewissen Fällen zugleich nothwendig und frei handeln, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß der Geist als der höhere Factor das Naturleben beherrschen und ordnen kann, weil das Niedere — im harmonischen Zustande — dem Höhern untergeordnet sein muß.

„Ad quintum,“ erwiedert Biel weiter: „Si tamen concederetur, quod *sensationes* inhaerent soli formae *sensitivae;* non videtur magis impossibile, accidens *divisibile* inhaerere *formae indivisibili* in existenti subjecto divisibili, quam ipsam formam indivisibilem inhaerere subjecto divisibili. Unde *anima intellectiva indivisibilis in se*, dum inhaeret subjecto divisibili, potest recipere *sensationes divisibiles.* Et quoniam arguitur: nunc omnis *apprehensio sensitiva* in homine esset *intellectiva,* negetur consequentia. Licet enim omnis talis est *in anima intellectiva:* non tamen est *intellectio.* Una apprehensio intellectiva est, quae ad sui productionem non requirit *organum corporeum.* Nunc autem licet omnis sensatio in homine sit in anima intellectiva, quia est in sensitiva; et *eadem* anima est *sensitiva* et *intellectiva:* tamen, quia sensatio non potest fieri *sine organo corporis,* ideo non est *intellectio.* — Per hoc ad sequentem dicitur, quod anima *separata* non

potest sentire, quia *caret organo* ad sentiendum requisito. — Ad probationem dicitur, quia *Deus* posset *conservare* sensationem in anima intellectiva separata. — Quamvis hoc verti posset in dubium: an qualitas divisibilis et extensa posset informare subjectum simpliciter indivisibile. Quia tamen non video manifestam contradictionem, propterquam solum aliquid negandum est a potentia Dei absoluta. Ideo concedo, quod in casu anima separata sentiret. Hoc tamen non est naturale, sed miraculosum. — Idem argumentum fieri potest: si Deus sensationem conservaret in anima sensitiva separata, si foret distincta ab intellectiva. Posset enim Deus animam sensitivam bruti separare a materia (?) et in ea conservare sensationem in corpore adquisitam, vel etiam de novo in ea a Deo post separationem productam. Quaero tunc: an anima talis separata sine organo sentiret? (—!—) Et sicut ibi respondetur: ita in proposito."

Biel hat hier nicht bedacht, daß nach seiner Anschauung dasselbe Princip (dieselbe substantielle Form) übersinnliche und sinnliche Gefühle zugleich erzeugen soll; mithin einerseits geistig (= anima rationalis) und anderseits wieder materiell ist, was ein Widerspruch ist. Die Coexistenz von übersinnlichen und sinnlichen Gefühlen im Menschen wird nur dann denkbar sein, wenn er als eine organische und selbstbewußte Lebenseinheit von zwei wesentlich verschiedenen Naturen aufgefaßt wird. Denn da kann der Geist allerdings an den sinnlichen Empfindungen der Leibseele theilnehmen und dieselben wegen seiner Lebensgemeinschaft mit ihr — wegen der communicatio idiomatum — besitzen, obschon er durch sich allein sie zu erzeugen nicht fähig ist. Der vom Leib getrennte Geist vermag daher natürlich nicht neue sinnliche Empfindungen zu produciren, da er ja nicht mehr durch die Leibseele wirken kann, sondern nur die früher gehabten der Leibseele in seiner Erinnerung zu bewahren. Würde der Geist zugleich das unmittelbare oder eigentliche empfindende Princip von den schmerzlichen Leiden einer körperlichen Krankheit sein, so könnte man nicht sagen, daß er im getrennten Zustande

vom Leibe (d. i. nach dem Leibestode) davon werde befreit werden; mithin muß er nur an denselben theilnehmen, eben weil er in Lebensgemeinschaft mit dem Leibe steht; der Leib muß also auch eine eigene empfindende Seele haben, da man sonst von Schmerzen desselben gar nicht eigentlich reden könnte. Auch kann die Thatsache, daß die leibliche Empfindlichkeit bei dem einen Menschen größer, bei dem andern geringer ist, nicht bestritten werden, und sie findet allein bei unserer Annahme eine genügende Erklärung. Ist aber die Leibseele nicht eine substantielle Monade, sondern nur die empfindende, vorstellende und begehrende Innerlichkeit des Leibes, so kann sie nie vom Leibe getrennt (separat) für sich existiren, und daher in einem solchen Zustande nicht empfinden. Erwiedert man hier vielleicht: der Geist werde nach dem Leibestod deßhalb von leiblichen Schmerzen befreit, weil dieser ihn nicht mehr afficire, und der Leib müsse wegen Erzeugung dieser Affectionen noch keineswegs eine eigene Seele besitzen: so stellen wir die Frage: wie kann wohl der Leib den Geist afficiren, wenn er an sich träger und regungsloser Stoff ist, der erst durch den Geist Bewegung und Thätigkeit, kurz „Leben" erhält? Und gibt es keine empfindende Leibseele, wie kann man in der Pathologie noch örtliche leibliche Schmerzen gewisser Krankheiten aufführen?

Endlich entgegnet Biel: „*Ultima ratio* soluta est, quia anima *sensitiva* in homine non est *divisibilis*, neque *extensa*, ut patet in responsione ad quintum. In brutis autem extensa est ad extensionem subjecti."

Allein wenn Biel eine *anima extensa* in Betreff der Thierseele zugibt, so muß er dieß auch in Betreff der menschlichen Leibseele zugeben, da sie nur eine gesteigerte Naturseele ist. Daß ein qualitativer Unterschied zwischen der vernünftigen und sinnlichen (leiblichen) Seele ist, hätte Biel schon aus der alten Distinction des Thomas erschließen können: denn wozu und warum unterschied man eine Thätigkeit der anima intellectiva, welche rein vom Leibe

unabhängig wirkt, und eine Thätigkeit, welche an die körperlichen Organe gebunden ist? Ist die letztere Thätigkeit nicht die eines andern Princips, die der Leibseele, mit der die vernünftige Seele zur innigsten Lebensgemeinschaft verbunden ist? Ist da nicht der qualitative Unterschied zwischen der anima intellectiva als *spiritualis* und der anima *sensitiva* als *materialis* angedeutet? Oder kann etwa die anima intellectiva bei scharfer und consequenter Fassung des Begriffs „spiritualis" dieses und *materialis* zugleich sein? Das hieße soviel als behaupten: Der Himmel kann an demselben Orte zugleich regnen und nicht regnen.

Wir sehen hieraus abermals, daß die Gründe gegen die Naturseele (Lebensgeist) des menschlichen Leibes noch immerhin widerlegt werden können. Wir können daher am Schlusse dieser Untersuchung nur dieß sagen: daß die Frage: ob die anima *sensitiva* und *vegetativa* mit der intellectiva real eins, oder ob sie von ihr qualitativ verschieden und mit dem Leib identisch sei? — sich noch als eine offene erweise, denn dieß haben wir aus Hugo Cavellus und Estius erkannt, die wir beide bereits vernommen haben. Wir wollen dafür nur noch von Locherer (einem Scotisten) eine Äußerung beifügen. Er sagt („Clypeus philosophico-scotisticus, sive cursus philos. juxta mentem et doctrinam doct. subtilis J. D. Scoti." Crembsij, 1740. tom. III. p. 335) über diese Frage, wie folgt: *„Anima rationalis* non solum eminenter, aut *virtualiter*, sed etiam *formaliter* dici potest *sensitiva* et *vegetativa*. Est *communior* et *verior"* (conclusio); „quam etiam tenent Bannez, Suarez, Conimb. et alii." Es wird demnach hiermit nur gesagt: daß die Ansicht: die anima rationalis sei mit der anima sensitiva und vegetativa real eins — damals als die mehr verbreitete und als die wahrscheinlichere erkannt wurde (was auch Viel zu seiner Zeit bemerkt), keineswegs aber, daß sie als *dogma declaratum* gegolten. Und in der That, wir müssen bekennen, daß sich auch gegen Locherer's Beweisführung für die reale Einheit der anima intellectiva und sensitiva viele gegründete

Bedenken erheben lassen. Denn so sagt er in seiner Beweisführung (l. c. tom. III. p. 335 sq.): „Probatur; quia *esse formaliter vegetativum et sensitivum*, nihil aliud est, quam esse *formam substantialem*, a qua compositum habeat *virtutem eliciendi* operationes vegetativas et sensitivas: sed hanc virtutem habent homines ab *anima rationali:* ergo. Major et minor constant ex dictis; cum enim *eidem* homini non possint *plures animae* inesse, sed *unica* ipsis insit *anima rationalis*, sequitur ab ipsa mutari sensitivitatem et vegetativitatem. — Confirmatur. Quia *compositum* nequit esse *formaliter tale*, nisi a *forma*, quae sit *formaliter talis*, eo, quod forma constituat compositum per *exhibitionem propriae entitatis:* sed homo est *formaliter sensitivus* ac *vegetativus*, ut ex se constat: ergo forma, per quam *constituitur*, nempe anima rationalis, est formaliter vegetativa et sensitiva: ergo haec saltem sumpta secundum gradus superiores, continet formaliter sensitivum et vegetativum generice considerata."

Wohl ist der Mensch in seinem Wesen sinnlich (vernunftlos); er ist aber zugleich auch vernünftig; beide Prädicate sind jedoch einander diametral entgegengesetzt und können daher nicht aus einem und demselben Principe (eadem forma) hervorgehen, mithin wird es im Menschen zwei substantielle Formen, d. h. zwei constituirende Lebensprincipe geben. Denn er ist ja ein *„compositum substantiale"*, eine Synthese aus zwei wesentlich verschiedenen Naturen, sonach wird er auch zwei wesentlich verschiedene organisirende Formen haben müssen, d. h. eine materielle und eine geistige. Locherer unterscheidet selbst materielle und geistige Formen, von denen er (l. c. tom. II. p. 79) folgende Definitionen gibt: *„Formae substantiales* sunt *duplices;* quia aliae sunt *materiales*, et naturaliter *inseparabiles* a materia; quaedam vero sunt *immateriales*, et naturaliter *separabiles a materia.* Materiales sunt, quae in suo fieri et conservari *dependent a materia* tanquam a subjecto *ex quo*, et tales sunt omnes formae informantes, excepta unica anima rationali. — A contrario *formae immateriales* sunt, quae in suo fieri et conservari *non*

dependent a materia veluti a subjecto *ex quo,* licet illam praesupponant, vel tanquam conditionem, vel tanquam subjectum *in quo,* et talis est anima rationalis. Ex quo patet *duplices dari formas substantiales immateriales;* aliquae enim sunt *informantes,* quae vero per *sui communicationem* subjectum informant, illique *uniuntur,* ut animae rationalis. Aliquae vero sunt *assistentes,* quae *sine unione* ad subjectum, eidem assistunt, prout se habet Angelus *coelo assistens,* nauta navi etc.“ — Wir sagen daher mit Recht: daß der Mensch sinnlich (vernunftlos) ist, kann nur von der materiellen Form (der Leibseele) stammen; daß er vernünftig und frei ist, dagegen von der immateriellen Form (dem Geiste). Wenn nun die anima rationalis deßhalb, weil sie immateriell ist, an sich unsterblich ist, wie kann sie dann zugleich auch sterbliches Leben in sich befassen, und dieses dem Leibe mittheilen, und so formaliter auch die anima vegetativa und sensitiva sein? Es muß demnach der Leib ein eigenes constituirendes Lebensprincip, d. h. eine eigene substantielle Form und zwar eine materielle in sich besitzen, eine Behauptung, welche durch den Ausspruch des Concils von Vienne: „anima intellectiva est forma corporis“ noch nicht aufgehoben oder ausgeschlossen ist. Denn das Concil bezeichnet hiermit nur die höhere, edlere, wesentliche, eigentliche oder charakteristische, d. h. specificirende Form des menschlichen Leibes [1]). Und dieß ist allerdings der vernünftige Geist, weil der Leib nur durch die Lebensverbindung mit ihm zu einem wahrhaft menschlichen wird, indem er mit der Naturseele ohne den Geist bloß ein potentirter Thierleib wäre. Dieß werden wir jedoch erst in der folgenden Untersuchung gründlicher zu erweisen suchen. Wenn fernerhin das IV. Constantino-

---

[1]) Ubaghs bemerkt (Anthropologiae philos. elementa, p. 300 sq.): »Docebant scholastici in *eodem* corpore *plures* formas substantiales inesse posse, *unam specificam,* alias *genericas.* Unde sequitur, concilium, definiendo animum esse formam corporis humani, minime *negasse alias* ejusdem corporis formas.«

können selbst die leiblichen Affectionen nur dann entstehen, wenn die anima rationalis die Organe und Glieder des Leibes belebt und durch sie wirkt; mithin erzeugt sie selbst die sinnlichen unlautern Begierden des Leibes, und wie kann sie nun hintendrein sich noch bewußt sein, daß sie dieselben nicht hervorgerufen, daß sie vielmehr gegen ihren Willen hervorgetreten seien? Die Materie ist ja auf dem Standpunkte des sogenannten ältern Dualismus rein träge und weder einer Empfindung, noch einer Vorstellung, noch einer Begierde fähig. Die Materie (der Leib) kann nur thätig sein, wenn die anima rationalis sie mit dem Leben durchdringt, sie bewegt und durch sie wirkt. Ist es da nun nicht sonderbar, wenn die anima rationalis die sinnlichen unlauteren Begierden zuerst erzeugt, und dann sie wieder abweist, und mit Gewalt zu unterdrücken sucht? Ist es nicht komisch, wenn sie alsdann im Beichtstuhle sagt: es sei ihr so schwer, dieselben zu unterdrücken und sie kämpfe schon Jahre lang dagegen, und dennoch dringen sich ihr dieselben immer wieder auf und nicht selten noch mit größerem Reiz als früher? (Und doch hängt das Fortbestehen dieser unlautern Begierden nur von dem fortbestehenden Erzeugen derselben durch die *anima rationalis* ab, welche das alleinige Lebensprincip ist!!) Wir fragen nun: wenn die anima rationalis so spricht: ist es und kann es alsdann wahr sein, daß sie allein den Leib belebt und bewegt, daß sie allein die sinnlichen Begierden in ihm erzeugt? Uns scheint es nicht so; deßhalb behaupten wir: daß auch der Leib seine Naturseele hat, wie das sinnbegabte Thierindividuum, und daß dagegen die anima rationalis die *munera animae sensitivae* nicht vertreten könne. Warum redet doch der Apostel von der „concupiscentia carnis (also nicht spiritus!) adversus spiritum?“ Wie könnte anders das leibliche Fleisch gegen den Geist, wenn dieser es allein belebte, begehren? Wie könnte die „concupiscentia“ nach dem Concil von Trient „in baptizatis, in quibus nil est damnationis, *remanere*“ *„et non esse peccatum“*, wenn der Geist es wäre, *qui concupiscit*, er dessen wesentliche

Qualität es ist, selbstbewußt und frei und ebendeßhalb zurechnungsfähig zu sein?? — Doch wir nehmen keineswegs an, daß die menschliche Leibseele oder die Thierseele eine Monade oder wesentlich von dem Körper (der Materie) verschieden sei, wie es Einige behaupten. Denn wäre dieß richtig, so bestände bereits das Thierindividuum aus einem Leib und einer monadisch substantiellen Sinnenseele, und wäre sonach schon eine Synthese. Dann könnte man aber das Charakteristische des Menschen nicht mehr in seine Synthese von Geist und Natur setzen, wodurch er das Geister- und Naturreich vermittelt (versteht sich: nicht als Übergangsglied, als ob Geist und Natur sich wie Höheres und Niederes zu einander verhielten, sondern als die Verbindung von zwei zwar wesentlich verschiedenen, aber doch auf einander hinweisenden, = für einander geschaffenen Substanzen). — Übrigens könnten wir hier Balmes, einem achtungswerthen Denker, wohl insofern beistimmen, daß man die Thierseele nicht streng eine materielle (wenn man darunter: Körperlichkeit versteht) nennen könne, — negiren es aber doch deßhalb, weil die Materie die Veräußerung (anders Materialisirung genannt) des Naturprincipes, also die objective, körperliche, sichtbare Seite des Naturlebens ist, die Thierseele dagegen die Verinnerung des Naturprincips, welche, wie alle Kräfte desselben nichts körperlich Sichtbares ist. Letztere ist also die subjective Seite desselben Naturlebens. Insofern sagt Balmes, jedoch nicht ganz richtig, in seiner „Metaphysik“ (übersetzt ins Deutsche, 1852, von Lorinser. S. 268): „daß die Seele der Thiere weder Materie noch Geist ist; sie ist also ein zwischen Materie und Geist in der Mitte (?!) liegendes Wesen.“ Die subjective Seite des Naturlebens ist aber eben nur die höchste Potenzirung desselben. Daher behauptet auch der sogenannte neuere Dualismus noch keineswegs eine Trichotomie des Menschenwesens. — Die Nichtkörperlichkeit (Immaterialität) der Leibseele ist ferner nicht gleichbedeutend mit der Spiritualität der anima rationalis. Denn die Immaterialität der

Naturseele negirt nur die Sichtbarkeit (die Körperlichkeit) derselben, während die Spiritualität außer dieser Negation auch noch die monadische Subjectivität und somit die Einfachheit, wie Vernünftigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit bezeichnet.

Wenn aber weiterhin Locherer, um zu zeigen, daß „ex diversis appetitionibus“ nicht gut die reale Verschiedenheit der Seelen erschlossen werden könne, das Beispiel anführt, daß die anima sensitiva den Honig, der dem Geschmack ob der Süße angenehm ist, begehren könne, aber zugleich auch verabscheuen, weil er dem Magen schädlich ist, so machen wir hier darauf aufmerksam, daß dieß Letztere bei dem Menschen nicht mehr die anima sensitiva durch den Instinct erkenne, wie dieß bei den Thieren der Fall ist, sondern die anima rationalis (sobald sie nämlich entwickelt ist). Hieraus folgt aber gerade, daß im Menschen die anima *rationalis* wesentlich verschieden ist von der anima *sensitiva*. Denn nur die letztere kann blinde Antriebe haben, während jene selbstbewußt handelt, also nicht zugleich auch blind handeln kann, weil sie als frei und vernünftig geschaffen, dazu bestimmt ist, das blinde und unfreie Begehren der *anima sensitiva* nach dem göttlichen Willen zu leiten. Daß es aber sonst auch Gegensätze in der Kraftäußerung desselben Princips gibt, bestreiten wir gar nicht: wie z. B. beim Geiste Receptivität und Spontaneität. Allein es fragt sich eben stets: ob diese Gegensätze in der Kraftäußerung auf Ein und dasselbe Princip bezogen werden können. Erst dann, wenn diese Gegensätze der Kraftäußerung in demselben Principe nicht zur Einheit vermittelt werden können, ist man berechtigt und genöthigt, qualitativ verschiedene Principe anzunehmen. — Deßhalb ist das Gegenargument von Duns Scotus —, welches wir bei Hugo Cavellus lesen (vergl. dessen „Suppl. in libr. Aristot. de anima quaestiones,“ p. 595): „Adde ipsum *appetitum sensitivum,* verbi gratia, in cane, *appetere carnem*, qua *delectabilem* et *refugere,* quatenus *videt conjunctam virgam vindicativam.* Quo exemplo utitur Scotus (3. d. 34. n. 10.) et tamen nemo

dicit in *cane* esse *duas animas sensitivas.*" — von gar keiner Bedeutung. Und nicht schlagender ist das, was Hugo Cavellus selbst noch beifügt: „Adde etiam *unam potentiam,* sc. *voluntatem,* habere saepius *actus oppositos*, ut *velle et nolle,* respectu *ejusdem;* et *intellectus* habet *assensum*, et *dissensum* de *eodem, etsi non simul.*" Denn eben dieses „*etsi non simul*" vernichtet das Argument von Duns Scotus und Hugo Cavellus.

Weit wichtiger ist der Einwurf von Balmes in der neueren Zeit. Er sagt in seiner „Metaphysik" (bei Lorinser, S. 235, 236): „Das Wesen, welches in uns denkt, ist dasselbe, das die Sensationen erfährt. — Anzunehmen, es seien im Menschen verschiedene Subjecte dieser Thätigkeiten vorhanden, hieße die Einheit" (was für eine?) „des Bewußtseins [1]) zerreißen. In der That, ich, der ich denke, bin mir auch bewußt, daß ich empfinde [2]), wenn diese beiden Principe getrennt wären, so wäre das Bewußtsein beider Sachen zusammen unmöglich." „Man nehme an, die beiden Subjecte seien A. und B.; — A. erfährt eine Sensation und B. denkt. Da A. und B. verschieden sind, warum hat das Eine Bewußtsein von dem, was in dem Andern vorgeht? Wird man etwa sagen, sie theilten es sich gegenseitig mit?" „Allein die Communication bedeutet nichts Anderes, als daß A. dem B. seine Sensation mittheilt, während B. dem A. seinen Gedanken mittheilt. In diesem Falle resultirt, daß A. empfindet und denkt, und daß B. denkt und empfindet. Anstatt also ein Wesen anzunehmen, das denkt und empfindet, hätte man deren zwei." — „Man kann dagegen einwenden, daß wir oft die Erfahrung machen, daß der Gedanke und der rationelle Wille in Widerspruch mit den sensitiven Fähigkeiten stehen, was auf

[1]) Diese wird allerdings zerrissen, weil es neben ihm noch ein Selbstbewußtsein gibt.

[2]) Jedes Lebensprincip empfindet — folglich der Geist wie die Natur.

eine Verschiedenheit der Subjecte hinzudeuten scheint. Allein dieser Einwurf beweist nur, daß die Seele verschiedene und selbst entgegengesetzte Affectionen erfährt; nicht aber, daß diese an verschiedenen Subjecten stattfinden. — Eben deßhalb, weil man des Kampfes sich bewußt ist, muß das Subject, welches ihn erfährt, eins sein; sonst könnte kein Bewußtsein beider Thatsachen zu gleicher Zeit stattfinden."

Allein die identitas subjecti oder wie Balmes sich ausdrückt: „die Identität des Wesens, das in uns denkt und empfindet," läßt sich nicht bloß dadurch retten, daß wir annehmen, die anima rationalis und die anima sensitiva seien im Menschen nicht real verschieden, vielmehr im Wesen eins, sondern auch noch im entgegengesetzten Falle, wenn es sich nur gründlich nachweisen läßt: daß beide nicht bloß formal, sondern auch organisch (substantiell oder naturhaft) zur Lebenseinheit miteinander verbunden sind, und daß die Bewußtsein von beiden einen Einklang (concentus, Accord) bilden, welcher ein permanenter ist, weil zwischen ihrem Leben keine bloß moralische Verbindung stattfindet. Diese selbstbewußte Lebenseinheit von diesen zwei wesentlich verschiedenen Naturen, — der geistigen und leiblichen — ist die Person des Menschen. Der Träger dieser Persönlichkeit ist der Geist, weil er die hegemonische Substanz im Menschen ist. Der Geist weiß sich aber immer als denselben und zugleich stets mit dem Leibe verbunden. Daher ist das Selbstbewußtsein des ganzen Menschen stets ein sinnlich-geistiges = beide Bewußtsein von der Geist- und Leibseele sind in formaler Einheit vereint. Es wird demnach durch diese formale Einheit von beiden Bewußtsein dem Menschen möglich, sich als denselben, der vernünftig denkt, und der zugleich auch sinnlich empfindet, zu wissen. Mithin wird auch auf dem Standpunkte des sogenannten neuern Dualismus die *identitas subjecti* gewahrt. Wenn aber Balmes meint: daß auf diese Weise durch Communication von Seite des Geistes alsdann auch die anima sensitiva ideell denken

und zugleich sinnlich empfinden würde, so ist zu erinnern: daß die anima sensitiva für übersinnliche Ideen gar keine Empfänglichkeit besitzt, und daß beide Bewußtsein zur formalen höhern Einheit und daher zur Einheit der Person nur im leitenden psychischen Princip verbunden werden können. Dieß ist aber eben der stets identisch bleibende freie Geist.

Was die entgegengesetzten Affectionen betrifft, so finden sie allerdings an verschiedenen Subjectivitäten statt, d. h. hier aber so viel, als: an der selbstbewußten Natur des Geistes und an der bewußten Natur des Leibes. Denn beide Naturen haben ihr eigenthümliches Bewußtsein, da man sonst nicht ein sinnliches und übersinnliches Bewußtsein unterscheiden könnte. Der Geist allein vermag die übersinnlichen Ideen des Guten, Rechten, Religiösen u. s. f. zu denken, während die Leibseele bloß sinnliche Vorstellungen, Empfindungen und Begehrungen hat. Allein diese beiden Subjectivitäten, d. h. Bewußtsein, sind aber eben zur Einheit der Person im Geiste verbunden, wie denn auch jeder Accord in der Musik von einem Grundton getragen wird. Der Geist ist jedoch im Menschen dieser Grundton als hegemonische Substanz; denn er hebt das sinnliche Bewußtsein der Leibseele in sich hinauf und verklärt und leitet es, weil er selbstbewußt und zugleich frei ist. Da nun beide Principe, der Geist und die Leibseele, nicht getrennt von einander existiren, auch nicht bloß moralisch, sondern organisch (substantiell) verbunden sind, so bilden sie eben deßhalb zusammen nur Ein Wesen, das vernünftig denkt und zugleich auch sinnlich empfindet. Diese bewußte Lebenseinheit des Menschen ist aber keine einfache, sondern eine zusammengesetzte, weil in ihm die wesentliche Verschiedenheit der geistigen und leiblichen Natur ja nicht aufgehoben werden kann. Die Scholastiker sagten statt dessen: der Mensch ist ein „Compositum substantiale“. Doch der Geist, der Träger der Persönlichkeit, ist allerdings an sich einfach. Insofern er aber mit der Leibseele innigst verbunden

durch sie seine Ichheit nach Außen bethätigt, kann ich sagen: die concrete Person des Menschen ist psychisch-geistig. — Übrigens findet auch in Christo von Seite des λόγος eine communicatio an den Geist des Menschensohnes statt, und auch dieser hat sein eigenthümliches Bewußtsein, ohne daß man deßhalb schon sagen kann: Christum haben zwei getrennte Wesen (Subsistenzen) constituirt, welche denken und zugleich empfinden (fühlen). Denn der Gottmensch hat nur Eine Subsistenz, ist nur Einer, d. h. unum ens. Es wird demnach in Christo durch diese Communicatio nichts weniger als die Einheit des Bewußtseins und die *identitas subjecti* aufgehoben oder zerrissen, obschon sowohl der λόγος, als der menschliche Geist in ihm ein eigenes Bewußtsein haben und beide nicht real eins, sondern von einander wesentlich verschieden sind. Der Grund hiervon (nämlich von der Einheit des Bewußtseins) aber ist der: weil in ihm eine substantielle (physische = naturhafte) Einigung der göttlichen und menschlichen Natur stattfindet. Das Selbstbewußtsein Christi ist daher ein gottmenschliches (= ein einiges). Der Träger seiner Persönlichkeit ist jedoch der λόγος, denn dieser ist das oberste leitende Princip im Gottmenschen. Die Persönlichkeit des Menschensohnes aber, welche formal (organisch) mit der Persönlichkeit des λόγος verbunden ist, ist eben deßhalb als keine streng-eigentliche zu bezeichnen, weil sie keine Subsistenz für sich hat, und insofern nicht ganz sui juris ist. Denn der Ziel- und Ruhe-Punkt der Persönlichkeit Christi ist eben der λόγος; — weßhalb sie eine göttliche ist. Daher kömmt es, daß schon Thomas von Aquino sagt: „Persona Christi *dupliciter* potest considerari. Uno modo, secundum illud, quod *est in se:* et sic est omnino *simplex,* sicut et *natura Verbi.* Alio modo secundum *rationem personae,* ad quam pertinet subsistere in aliqua natura; et secundum hoc *persona* Christi *subsistit in duabus naturis.* Unde licet sit ibi *unum subsistens,* est tamen ibi *alia et alia ratio subsistendi:* et sic dicitur *persona composita,* in quantum unum duobus subsistit."

(Cfr. Summ. theol. P. III. qu. 2. art. 4.) — Will man aber die Einheit des Bewußtseins und die *identitas subjecti* im Menschen auf die Art retten, daß man sagt: der Mensch ist numerisch nur Ein Wesen, d. h. eine einzige Substanz, die vernünftig denkt, und zugleich auch sinnlich empfindet, so ist man auf dem Wege zum Monismus. Denn hier ist allerdings die numerisch reale Einheit des sinnlichen und geistigen Bewußtseins, weil der Geist und die Leibseele im Wesen identisch und vom Leibe (= materieller Stoff des Menschen) nur graduell verschieden sind. Soll aber der wesentliche Unterschied zwischen Geist und Leib aufrecht erhalten werden, so kann die Einheit des Bewußtseins von beiden nur eine formale, zusammengesetzte sein, wo der Träger dieser formal-zusammengesetzten Einheit des Bewußtseins — der freie Geist eine substantia simplex ist. Es ist demnach auch bei der Annahme der qualitativen Verschiedenheit von Geist- und Leibseele noch immerhin die Einheit des Bewußtseins, sowie die identitas subjecti im Menschen denkbar.

Da also die Frage: ob die anima rationalis und sensitiva real eins seien? eine offene ist, indem das IV. Constantinopolitanische Concil in dem XI. Canon [nach der lateinischen Recension] [1]) nur die Annahme von zwei vernünftigen oder

---

[1]) Bei Harduin, canon X. der actio X. tom. V. p. 1102. — Dieser Canon aber lautet nach der lateinischen Übersetzung von Anastasius also: „Veteri et novo testamento *unam animam rationabilem et intellectualem* habere hominem docente, et *omnibus Deiloquis patribus et magistris ecclesiae eamdem opinionem* asseverantibus, in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut *duas* eum habere animas impudenter dogmatizare, et *quibusdam irrationalibus conatibus* per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis synodus, veluti quoddam pessimum zizanium, nunc germinantem nequam opinionem, evellere festinans; — — talis impietatis inventores et patratores, et his similia sentientes, magna voce anathematizat."

monadisch substantiellen Seelen (einer vernünftigen und einer selbstständigen Sinnenseele) oder einer guten und bösen Seele verwirft: so wird es gewiß am besten sein, jeder Parthei (dem sogenannten ältern und sogenannten neuern Dualismus) ihre Meinung zu lassen („in dubiis libertas“), und in Frieden abzuwarten („in omnibus charitas“), welche von den beiden Ansichten in der Zukunft von der fortschreitenden Wissenschaft in der Kirche mehr werde begründet werden können.

Zweite Abhandlung.

Verletzt der sogenannte neuere Dualismus den Canon des XV. allgemeinen oder des Concils von Vienne in der Clementina prima de fide catholica: „Doctrinam“ etc.?

oder:

Inwiefern ist die vernünftige Geistseele die Form des menschlichen Leibes?

Wir haben in der Broschüre: „Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral und ihr philosophischer Standpunkt, Tübingen 1850,“ die Behauptung zu beweisen versucht, daß der Geist weder das unmittelbare Lebens-, noch das allein organisirende Form-Princip des menschlichen Leibes sei. Da wir jedoch diese Materie nicht vollständig dort abgehandelt haben, so könnte leicht das Mißverständniß entstehen, als ob wir den Canon des XV. allgemeinen Concils — gehalten zu Vienne im Jahr 1311–1312 — negiren, der da lautet: „Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus. Definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere per-

tinaciter praesumserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus[1]).“ Es ist keineswegs der Fall, daß wir diesen Canon negiren, — wenigstens ist es unsere Absicht nicht; denn unser Bestreben geht einzig dahin, die Speculation mit der Kirchenlehre in Übereinstimmung zu bringen. Wenn wir nun den angeführten Canon dieses Concils, wie wir glauben, recht verstehen, so scheint uns in dem Satze: „anima rationalis est forma corporis humani per se et essentialiter,“ — der Ausdruck: „forma corporis humani“ Folgendes zu besagen: 1) der Geist ist wahrhaft und wesentlich die Bedingung des Lebens vom Leibe, d. h. der Leib hat nur Leben, wegen des Geistes, dessen Organ er ist; er (der Leib) hat deßhalb seine Subsistenz im Geiste; denn der Geist ist sein Zweck (seine Idee). Der Leib hat zwar sein eigenes Leben, aber dieses währt nur so lange, als er mit dem Geiste in Verbindung bleibt. Der Leib kann nicht für sich lebendig existiren ohne Geist, auch nicht in Verbindung mit der Außennatur. Der Geist ist sonach mittelbar das Lebensprincip des Leibes durch die Naturseele, mit welcher er in innigster Lebensgemeinschaft steht, da die Idee des Menschen die Synthese ist. 2) Der Geist ist das weckende Princip des leiblichen Lebens und Geist und Leib stehen im Verhältniß des wesenhaften Füreinanderseins. 3) Der Geist ist ferner das wesentlich constituirende und specificirende Princip des menschlichen Leibes, weil er ihm erst die höhere Lebensform gibt, d. h. ihn durch seine Verbindung zum menschlichen macht; daher er auch sein vollendendes Princip ist, d. h. er ist nur mittelbar sein organisirendes Princip durch die Naturpsyche, aber unmittelbar sein höheres Lebensprincip und somit ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen.

Diese Auffassung scheint dem Dr. Clemens häretisch; denn nach ihm besagt der citirte Canon des Vienner Concils: „daß der Geist unmittelbar den Leib, der an sich todter Stoff ist, belebe und organisire,“ und diese seine Auffassung stützt er auf den heiligen Thomas und auf Duns Scotus. Er sagt in der bereits

---

[1]) Harduin, tom. VII, p. 1359.

erwähnten ersten Replik auf Baltzer's erste Briefserie (S. 50): „Die Theologen und Philosophen (Thomas von Aquino † 1274 und Duns Scotus † 1308) zur Zeit des Concils von Vienne im Jahr 1311 verstanden unter dem Ausdruck: „die Seele sei die Form des Körpers“ nichts Anderes, als: das Sein und Leben gebende Princip des menschlichen Leibes, und die auf dem Concil versammelten Väter können daher unmöglich etwas Anderes darunter verstanden haben.“

Wir läugnen nicht, daß Thomas von Aquino behauptet hat: daß der Geist (anima rationalis) unmittelbar den Leib belebe und organisire; aber wir sagen: daß er auch noch ein anderes Begriffsmoment unter diesem Ausdruck „forma corporis“ subsumirte, nämlich: daß der Geist ein wesentliches specificirendes Princip des menschlichen Körpers sei, d. h. ihn erst zu einem wahrhaft menschlichen mache. Denn in Quaest. unica de anima, art. 9. („Ob die Seele mit der körperlichen Materie verbunden sei?“) heißt es unter Anderm: „Sic igitur, cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam, sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus et animal rationale.“ Es fragt sich daher: welches Moment hat die Kirche von diesen Behauptungen des Aquinaten in die Bestimmungen ihres Canons aufgenommen?

Uns dünkt es, daß die Kirche jenes Moment: daß die anima rationalis den Leib unmittelbar belebe („dans esse corpori“ wie Duns Scotus sich ausdrückt), d. h. ihm materielles Leben verleihe und ihn unmittelbar plastisch organisire, — nicht acceptirt habe, weil sie die wesenhafte Verschiedenheit zwischen Geist und Leib ausdrücklich lehrt. Man kann daher wohl zugeben, daß die Verbindung des Geistes mit dem Leibe die wesentliche Ursache und Bedingung ist, daß der Leib aus seinem eigenthümlichen potentiellen Leben zum wirklichen geweckt und der Mensch so ein lebendiges Wesen wird; aber doch nicht, daß der Geist den Leib als todten Stoff belebe, da Gott ein „Gott

der Lebendigen ist" und mithin nichts Todtes schafft, und der Tod des Leibes bei dem Urmenschen erst in Folge der Ursünde eintrat. Deßhalb behaupten wir, daß die heilige Schrift und die Kirche den Geist wohl als Lebensprincip des Leibes ansehen, nur nicht in dem Sinne, wie es Dr. Clemens will. Doch glauben wir fast, daß die Kirche weit mehr das andere Moment von den Behauptungen des Aquinaten und ihre Bestimmungen aufgenommen hat, nämlich: daß der Mensch von der vernünftigen Seele seine Vollendung (seine wahre species) erhält, d. h. daß er durch ihre Verbindung mit dem Leibe erst ein vernünftiges Thier wird, und daß sie (die anima rationalis) deßhalb eine causa intrinseca sein muß und nicht eine externa und insofern des Leibes Form ist.

Dieses Moment haben auch die Commentatoren der Summe der Theologie des Aquinaten in dem Ausdruck „forma corporis" besonders hervorgehoben. So sagt Petrus Alagona (theologus S. Jesu, cfr. sein Werk: Compendium Summae theologiae S. Thomae Aqu. Venetiis 1723. p. 84. art. 1.): „An intellectivum principium uniatur corpori, ut forma? Resp.: Sic, quia *rationale* facit *differentiam* in homine." Und ähnlich drückt sich Thomas von Aquino in seiner Summa theol. t. II. p. I. vol. II. Romae 1773, pag. 238 und 239 selbst aus: „Secundum Philosophum in 8 Metaph. *differentia* summitur a *forma rei:* sed *differentia constitutiva* hominis est *rationale:* quod dicitur de homine ratione intellectivi principii — intellectivum ergo principium est forma hominis." Der Cardinal Cajetan commentirte diesen Satz also (Summ. theol. p. 238): „Necesse est, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Prob. 1. Quia anima intellectiva est illud, quo primo intelligimus, et illud, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur. 2. Quia anima intellectiva est illud, secundum quod desumitur *species humana,* cum homo speciem secundum illud sortiatur, quod est *propriae operationis,* quod est *intelligere,* principium. Unumquodque enim sortitur speciem per illud, quod est principium operationis suae. *Et illud, secundum quod desumitur species*

rei, est propria forma rei.“ Übrigens hat Thomas von Aquino, wie wir wissen, zum Theil der Aristotelischen Philosophie seine Ansicht entnommen. Balmes sagt nun in seiner Geschichte der Philosophie (übersetzt in's Deutsche von Dr. Fr. Lorinser, Regensburg 1853), Seite 50: Nach Aristoteles ist „die Form dasjenige, was die Materie activirt, welche, indem sie sich mit ihr vereinigt, ihr das Sein und die Art des Seins gibt“. Wenden wir diese Definition zur Erläuterung des besagten Canons an: so werden wir soviel zugestehen müssen: daß der vernünftige Geist das weckende Princip des potentiellen Lebens des menschlichen Leibes ist, und daß er durch seine reale Vereinigung mit ihm demselben die Art des Seins, d. h. die Species des menschlichen gibt, aber keineswegs, daß er ihm unmittelbar das Sein (das Leben selbst) verleihe. — Der vernünftige Geist ist nur Ursache vom lebendigen Dasein des Leibes, von der Wirklichkeit seines potentiellen Lebens. Denn das Sein (die Substanz) der Materie (des Leibes) ist ja bereits gesetzt. Es soll also nur durch die reale Verbindung des Geistes mit dem Leibe das Sein des letztern sich zum wirklichen, lebendigen, thätigen Dasein aus dem Zustande der Potentialität entfalten. Das Sein des Körpers an sich ist jedoch kein todter Stoff, sondern bloß mit unentwickeltem Lebensvermögen begabt. Denn was keine Receptivität für die Einwirkung besitzt, kann nicht zur Thätigkeit geweckt werden. — Ferner sagt Balmes Seite 94: Nach der scholastischen Philosophie ist die substantielle Form „das Princip, welches der Materie die Actualität gibt, und ihre Unbestimmtheit dazu bringt, diese oder jene Art von Körper zu sein“. — Wohl gelten in der scholastischen Philosophie diese Bestimmungen vorzugsweise für das Naturprincip, indeß sind sie doch auch nützlich, unsern Gegenstand, wenigstens in etwas, aufzuhellen. Deßhalb dürfen wir sie nicht unbeachtet lassen. Denn wir erkennen hieraus, in wie vielfachem Sinne das Wort: Forma gebraucht worden.

Wir haben nun zu beweisen, daß die Kirche in dem Ausdrucke: Forma das andere Moment, nämlich: daß die anima rationalis mit dem Leibe substantiell (organisch) verbunden und

sein wesentlich constituirendes, integrirendes und specificirendes Princip sei — in ihren Canon aufgenommen hat. Dieß wird uns aber nur dadurch zu erhärten möglich sein, daß wir erwägen: welchem Irrthume gegenüber die Kirche den Canon aufgestellt hat.

Die Kirchengeschichte sagt uns: Der Canon ward erlassen gegen Johannes Petrus von Oliva. Baronius bezeichnet dessen Irrlehre also: 1) Quod Dei Patris filius humanum corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere, per se, et essentialiter informantem, non assumsit. 2) Quod anima intellectiva non est forma corporis. — Guido Carmelita, Bischof von Majorka (1330), berichtet uns ferner, daß Johannes Petrus von Oliva seine Irrlehre aus den Schriften des saracenischen Philosophen Averroes geschöpft habe. Dieser aber lehrte, wie Dr. Clemens selbst, erste Replik gegen Baltzer's erste Briefserie, Seite 51 sagt, nach Duns Scotus l. c. q. 9. art. 2. sect. 1.: „Averroes non dixit vires sensitivas esse in anima rationali, sed dixit, quod sunt vires alicujus formae sensitivae nobilis eductae de potentia materiae, *quae sensitiva est forma corporis*, reponens hominem *in specie*. Posuit vero animam intellectivam *secundum substantiam a corpore separatam* et conjungi per *communicationem suae* operationis.“ — Dasselbe berichtet auch Thomas von Aquino in seinem Werke: „De unitate intellectus contra Averroystas.“ Opusculum XVI: „His igitur consideratis quantum ad id, quod ponunt, *intellectum* non esse animam, quae est *nostri corporis forma*, neque *partem ipsius*, sed aliquid secundum *substantiam separatum etc.*“ Daher sagt auch Ritter (Geschichte der christl. Philos. 4. Thl. S. 151): Ibn Roschd (Averroes) hatte eine „eigenthümliche Ansicht von der Einheit aller menschlichen Seelen, oder des Verstandes in allen Menschen“. „Vorzüglich lebhaft erklärt er sich gegen die Auslegung“ (des Aristoteles) „von Alexandros von Aphrodisias, daß es keinen Theil der Seele gebe, welcher vom Körper getrennt wäre, wie der Schiffer vom Schiffe, d. h. keinen Verstand, welcher nicht an das Gehirn als an sein Organ geknüpft wäre.“ Dann Seite 152: „Vom Himmel wird der Verstand des Menschen gewirkt.“ Hierauf Seite 155: „Die

Unsterblichkeit, welche Ibn Roschd unserer Seele oder vielmehr unserem Verstande verspricht, scheint hiernach nur den allgemeinen Verstand zu treffen, den Verstand der ganzen menschlichen Art, nicht des einzelnen Menschen." Die menschliche Vernunft war nach Averroes nichts anderes, als eine bloße Einstrahlung des himmlischen Verstandes in die menschliche Sinnenseele. Diese bildete mit dem Leibe zusammen das Wesen des Menschenindividuums. Deßhalb wird sie von ihm auch als wesentliche Form desselben bestimmt; dagegen sei die Vernunft oder die anima rationalis eine bloße Accidenz, welche keineswegs zum Wesen des Menschen gehört. Daher Raynaldus (Annales ecclesiastici. Lucae 1749, t. IV. p. 560): „Refellit pluribus Guido Carmelita hunc errorem Petri Joannis sumptum ex Averroe Saraceno philosopho, negante animam intellectivam esse formam corporis; neque vero agi de anima rationali sub reduplicatione nugaci, et distinctione *secundum potentiam*, sed quod secundum *essentiam* sit forma corporis."

Hieraus ersehen wir, daß die Kirche der Irrlehre des Johannes Petrus von Oliva gegenüber geltend machen mußte:

1) Daß der Logos nicht bloß einen leidensfähigen menschlichen Leib, sondern auch die vernünftige Seele (den Geist) angenommen habe; da nur auf diese Weise Christus wahrer Mensch und die Menschennatur vollständig ist.

2) Daß der Geist des Menschen mit dem Leibe zur innigsten Lebenseinheit (substantiell oder organisch), also nicht bloß äußerlich (moralisch oder accidentell) vereinigt sei, d. h. daß er einen wesentlichen Lebensfactor oder Coefficienten des Menschenwesens constituire.

3) Daß der Geist jedes einzelnen Menschen unsterblich ist.

4) Daß es keineswegs eine Einheit aller menschlichen vernünftigen Seelen (Geister) gebe, oder einen allgemeinen Verstand, da jeder einzelne Geist ein monadisches Sein für sich ist.

5) Daß endlich nicht die Sinnenseele, sondern der vernünftige Geist, das charakteristische und höchste specificirende

und constituirende und vollendende Princip des menschlichen Körpers sei.

Somit erhellet, daß im Concil von Vienne nicht so sehr die Frage: ob die anima rationalis (der Geist) das unmittelbare Lebensprincip des menschlichen Leibes sei? zu entscheiden war. Es war vielmehr zu bestimmen: daß der vernünftige Geist ein innerer wesentlicher Lebenscoefficient der menschlichen Natur und die Bedingung vom wirklichen Leben des Leibes sei, besonders aber die Art seines Seins, d. h. ihn als menschlichen constituire, und daß beide, Geist und Leib, im Menschen wesentlich zusammengehörig seien. Darum sagen wir, daß der Ausdruck des Concils: informare keinen andern Sinn haben könne, als: daß der Geist durch seine substantielle (organische) Vereinigung mit dem Leibe dessen potentielles Leben zum wirklichen wecke, und insofern denselben belebe, ferner ihn beseele, d. h. verklärend durchdringe, und also specificire und constituire. — In diesem Sinne scheint uns demnach folgender Canon des XV. allgemeinen oder des Concils von Vienne 1311 nicht mit Unrecht gedeutet werden zu müssen: „Fidei catholicae fundamento, praeter quod (teste Ap.) nemo potest aliud ponere, firmiter inhaerentes, aperte cum sancta matre ecclesia confitemur, unigenitum Dei filium in his omnibus, in quibus Deus Pater existit, unacum Patre aeternaliter subsistentem, *partes nostrae naturae simul unitas* (quibus ipse in se verus Deus existens, fieret *verus homo*), humanum videlicet *corpus passibile* et animam intellectivam seu rat., *ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem,* assumsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suae hypostasis et personae.“ — Und ebenso wird auch der Canon des V. Concils von Lateran unter Leo X. 1513, sess. VIII. verstanden werden müssen, welcher zugleich den zweiten Theil des oben besagten Canons vom Concil von Vienne 1311 bestätigt: „Hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam *mortalem* esse, aut *unicam in cunctis hominibus,* et haec in dubium vertentes; cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis

Clementis Papae V. praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur, verum et *immortalis* et pro corporum, quibus infunditur, multitudine *multiplicabilis* et multiplicata et multiplicanda sit.“

Ist es wahr, was Duns Scotus von der Lehre des Averroes, welchem Johann Petrus von Oliva seinen Irrthum entnommen, behauptet: so hat Averroes angenommen, daß die Naturseele (anima sensitiva) bloß die Form des menschlichen Körpers sei. Nun ist die Naturseele allerdings auch ein belebendes, gestaltendes, specificirendes und constituirendes Princip desselben, aber nur nicht seine höchste, eigenthümliche und wesentliche Form. Denn die Naturseele (Physis) kann nur mehr einen Thierleib beleben und bilden, aber noch nicht einen wahrhaften Menschenleib constituiren, weil hierzu bloß die Larve der äußeren körperlichen Menschengestalt noch nicht ausreicht, mithin ist auch die Naturseele nicht das höchste, und eigenthümliche specificirende Princip des menschlichen Körpers, sondern nur der vernünftige Geist, der durch seine reale Verbindung mit ihm, und durch seine Durchdringung (Beseelung) ihn erst zu einem wahrhaft menschlichen macht. Der Geist gehört also wesentlich zur Integrität der Menschennatur. Ohne ihn hat der menschliche Körper nicht seine eigenthümliche Form, d. h. der Mensch ist nicht ein vernünftiges Thier, sondern bloß ein reines, höchstens vollkommeneres Thier. — Auf diese Art würde sich als höchst wahrscheinlich ergeben, daß die Kirche von Thomas von Aquino in dieser Frage mehr das zweite Moment in den Canon des Concils von Vienne aufgenommen hat, nämlich: daß die vernünftige Seele das wesentlich verbundene, integrirende, specificirende und constituirende Princip des menschlichen Leibes sei.

Übrigens hat die Kirche mit dem Ausdrucke: forma corporis im besagten Canon auch dieß angedeutet, daß der vernünftige Geist die Bedingung vom wirklichen Leben des Leibes ist. Denn auch hierin irrte Johannes Petrus von Oliva. Nach ihm ist die Naturseele (anima sensitiva) das allein belebende und organisirende Princip des menschlichen Leibes. Dieß ist aber falsch. Denn es hat der Leib wohl sein eigenthümliches Leben durch die

Naturseele, aber nur in Verbindung mit dem Geiste, weil er bloß als Organ für diesen geschaffen und außer der Verbindung keinen Zweck der Existenz hat. Mithin kann der Leib für sich nicht lebendig existiren ohne Geist. Er hat demnach seine Subsistenz nur im Geiste.

Allein daß der Ausdruck des Canons: „Anima rationalis est forma corporis humani“ nichts Anderes besagen wolle, als: daß die vernünftige Seele durch sich ein wesentlich constituirendes und specificirendes Princip des menschlichen Körpers sei, und ihm also erst die Art eines menschlichen gebe, erhellet auch aus Guido Carmelita, von welchem Dr. Clemens (erste Replik auf Baltzers erste Briefserie, S. 51) uns selbst sagt, daß er uns „einen entscheidenden Aufschluß über den Sinn des Canons zu geben vermöge“.

Guido Carmelita hat allerdings am vollständigsten den Irrthum des Petrus Joh. von Oliva in Betreff der These: „daß die anima rat. die forma corporis humani sei“ dargestellt und widerlegt. Er sagt nun von Petrus Joh. v. Oliva und seinen Anhängern (Summa de haeresib. p. 179) Folgendes: „Dicunt, *quod anima rationalis non est forma corporis,* in quo errant. Nam negare, animam rationalem esse *partem essentialem,* et *formam corporis* est haereticum: quia tunc homo non esset formaliter per *aliquid sui divini capax praecepti,* nec esset transgressor, nec observator, nec justus, nec peccator, nec *mereretur,* nec *demereretur,* nec praemiaretur, nec damnaretur: *cum haec conveniant homini per animam rationalem,* quae habet intellectum et voluntatem, et liberum arbitrium: quia non possunt convenire homini, qui non est formaliter homo per animam rationalem, si non sit forma corporis. — Secundum Petrum Joannem, *anima ut rationalis et inquantum habet intellectum, non est forma corporis. Igitur homo non est homo per animam rationalem:* nec anima intellectiva est forma corporis: quod est haereticum, quia est negare, *quod ex anima rationali et carne sit unus homo subsistens: quod Christus sit homo ex anima rationali et humana carne subsistens.*“

Der letzte Satz ist ein deutlicher Hinweis, daß es bei Auf-

stellung dieses Canons der Kirche besonders auch darum zu thun war, die volle Menschennatur Christi zu vertheidigen. Es war derselbe Fall, wie bei Apollinaris. Gegen diesen bemerkt Le Quien (in seiner Edition der Werke Joh. Damasceni, de fide orthod. n. 1. p. 179): „Patres vero hoc inculcant: fieri non posse, *ut homo mente* (= Geist) *careat*, *quippe qua solum habet, ut homo sit.*“ Man sieht, daß es bei dem Clementinischen Canon sich gar nicht so sehr darum handelte, daß der Geist das unmittelbare Lebensprincip des Leibes sei, als vielmehr darum, daß er das höhere formgebende, specificirende Princip desselben constituire, und daher insofern der wesentliche Bestandtheil der Menschennatur sei. Dieß wird uns ferner dadurch zur Gewißheit, daß Guido Carmelita (l. c. p. 179) sagt: „Et a viris catholicis propter zelum fidei errores contra fidem etiam philosophorum damnantur et reprobantur, ut error Averrois, qui negat, animam intellectivam formam corporis et *per consequens* hujusmodi error, *quo negatur homo esse animal rationale,* in quantum hujusmodi laudabiliter damnatur.“ Daraus geht hervor, daß der menschliche Leib sein eigenes Leben hat; denn dieß bedeutet das Wort „animal“, und daß ferner dieser erst durch die Verbindung des Geistes mit ihm zu einem wahrhaft menschlichen werde; weßhalb die anima rationalis, *qua talis* die Form des menschlichen Körpers bildet. Darum wirft auch Guido Carmelita dem Petrus Joh. v. Oliva vor (l. c. p. 179): daß er, wenn er den Satz: »anima rationalis, qua talis est forma substantialis corporis humani« negire, hiermit zugleich auch dieß negire: daß der Mensch alsdann nicht mehr ad imaginem Dei sei. »Secundum Petrum Joannem anima rationalis, inquantum talis — non est forma corporis, nec corpus informat, igitur anima rationalis, in quantum rationalis, non est forma substantialis hominis, et sic homo non est formaliter ad imaginem Dei, quod est haereticum contra scripturam sacram, Genes. 1.«“ Mithin hatte Dr. Baltzer doch Recht, wenn er (Neue theol. Briefe, erste Serie, S. 85) sagt: „Der Geist ist nicht das den Leib ausgestaltende, sondern das ihm seine geistige“ (höhere, menschliche) „Form gebende Princip, während

das in ihm selbst lebendige Naturprincip ihn wachsen macht, und organisch ausgestaltet." Der Geist muß sich ja mit der Leibseele vereinigen, sie durchdringen und durchleben, ihre Thätigkeiten idealisiren, ihnen eine ethische und religiöse Richtung geben, da hierdurch der Leib erst die wahre Menschenform erhält. Dieß mag auch das allgemeine Concil von Ephesus (i. J. 431) bedeutet haben, wenn es sagt: „Das Wort Gottes habe bei seiner Menschwerdung ein von der vernünftigen Seele beseeltes Fleisch angenommen [1])," — also nicht bloß einen von der Naturseele belebten, sondern zugleich auch vom Geiste (d. i. von der wahren Menschenseele) beseelten Leib; — denn nur so ist das Fleisch wahrhaft ein Menschenleib, und hat wirklich Subsistenz (Leben), da es ohne Verbindung mit dem Geiste nicht lebendig sein kann, indem der menschliche Leib kein Fürsichsein besitzt, wie ein anderes Thierindividuum (obgleich auch Letzteres kein eigentliches Fürsichsein ist, sondern bloß eine Besonderheit der Natur, was allerdings auch der Menschenleib ist, welcher aber in dieser Besonderheit gar nicht bestehen kann). — Daß Guido Carmelita besonders hervorheben wollte, daß der Geist als vernünftiger insofern die Form des menschlichen Körpers sei, als er demselben die höhere Lebens- (Menschheits-) Form verleiht, erhellet auch noch weiter daraus, daß er (l. c. p. 180) in seiner Widerlegung auf die ethischen und dogmatischen Folgen der diesem Canon entgegenstehenden Ansicht aufmerksam macht: „Per hoc negatur meritum et demeritum in homine, necessitas sacramentorum, et peccatum et virtus: negatur totale fundamentum fidei et fides ipsa, quae praecipitur habenda hominibus et vita aeterna et salutaris adventus Christi in carnem et adventus in judicium et missum spiritum sanctum ad sanctificandum homines, et cetera, quae fide creduntur, *si homo non habeat tanquam veram et essentialem formam animam rationalem per essentiam:* unde perniciosissima est haec haeresis." Es ist hiermit ohne Zweifel bedeutet, daß die Verbindung des vernünftigen Geistes mit dem Leibe erst das wahre Wesen des Menschen constituire, und daß

[1]) „*Σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ.*"

jener so die Form des Leibes bilde und deßhalb eine pars essentialis der Menschennatur ist.

Daß aber jener Clementinische Canon also verstanden werden müsse, finden wir auch bestätigt von einem Commentator dieses Canons (Namens Joh. Andreas) in dem Werke: „Clementinae, seu Clementis V. Pontif. Max. constitutiones, in concilio Viennensi editae, ab Aegydio Perrino Officiali de Josayo diligenter recognitae etc.“ Antv. 1572, in der Glosse c zu: „quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma,“ wo der Glossator sagt: daß die anima sensitiva (die Leibseele) die Forma corporis sei, war nicht zweifelhaft, aber daß es auch die vernünftige Seele sei, ward bestritten. „De sensitiva enim et vegetativa non fuit opinio: *sensitiva* enim, qua sentimus per sensus corporeos, certum est, quod *corrumpitur corpore corrupto; et sic non potest dubitari, quin sit de corporis forma.* Idem vegetativa, qua vegetamur, nutrimur, et augmentum sumimus. In prima communicamus brutis, in secunda etiam plantis. Sed de intellectiva vel rationali fuit contraria opinio.“ Der Commentator sucht alsdann auch zu beweisen, daß die anima rationalis die forma corporis sei. Aus dieser Beweisführung erhellet aber, daß auch nach seiner Ansicht der Canon nichts Anderes sagen wollte, als: daß der vernünftige Geist ein wesentlich constituirendes und das eigentlich specificirende Princip des menschlichen Körpers sei, und daher einen wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Natur ausmache. Denn er führt hierfür denselben Beweis, den der Aquinate bereits geführt, wie wir ihn Seite 177 angaben („Differentia sumitur a forma rei etc.“), und der zweite Beweis lautet fast gleich wie bei Cajetan, den wir ebenfalls a. a. O. vorlegten. Er lautet mit dieser sehr geringen Modification also (l. c. p. 17): „Item demonstratur ex ratione speciei humanae. Natura enim rei ostenditur ex ipsius operatione: *propria vero operatio hominis (in quantum homo) est intelligere.* Oportet ergo, quod sortiatur speciem secundum illud, quod ipsius operis est principium. Sortitur autem speciem unumquodque per propriam formam. Ex quo relin-

quitur, quod principium intellectivum *vel anima intellectiva, sit propria hominis forma.*" — Die vernünftige Seele heißt also substantielle (wesentliche und nicht accidentelle) Form, weil sie die Art der Substanz, wozu der Mensch gehört, bestimmt. (So auch bei Thomas von Aquino.) Denn die anima sensitiva, welche mit der vegetativen im Wesen eins und nur formal von ihr verschieden ist, bestimmt nicht die Art der Substanz (der Wesenheit), wozu der Mensch gehört; indem alsdann der Mensch bloß eine Thier-, aber nicht eine eigentliche Menschen-Seele = einen vernünftigen Geist hätte. Es könnte auffallend scheinen, daß der Commentator auch die anima sensitiva eine forma corporis nennt. Allein versteht man unter forma ein constituirendes, specificirendes und organisirendes Princip, so kann man immerhin die anima sensitiva eine niedere forma corporis nennen, da sie allerdings plastisch den menschlichen Leib gestaltet und organisirt. Doch ist sie keineswegs die wesentliche (die nothwendige) und alleinige Form des menschlichen Körpers, da sie nur einen Thierleib gestaltet, und erst der vernünftige Geist durch seine Verbindung und Beseelung den Leib zu einem wahrhaft menschlichen macht. Er ist also die eigenthümliche und höchste (weil vollendende) Form des menschlichen Leibes, weßhalb er mit demselben nothwendig verbunden sein muß; und die einzige Form dann insofern, weil er die Bedingung des leiblichen Lebens ist; so wie auch von seiner sittlichen Entscheidung die selige Unsterblichkeit und die glorreiche Verklärung desselben abhängt. Daher sagt der Glossator (l. c. p. 17): „Advertendum est, quod quanto forma est nobilior, tanto plus dominatur materiae corporali: et minus ei immergitur, et plus eam excedit sui virtute: unde anima vegetabilis, plus quam forma metalli: sensibilis plus quam vegetabilis. *Intellectualis ergo in nobilitate ultima,* in tantum excedit in homine materiam corporalem, quod habet *aliquam virtutem et operationem, in qua corporalis materia non communicat,* quae virtus dicitur *intellectiva.*" Übrigens verband man mit dem Begriff forma corporis auch noch den, daß der Geist eine pars essentialis hominis, ein innerer Lebensfactor des Menschen ist. Deßhalb sagt

der Glossator auch (l. c. p. 17): „Item si anima intellectiva se haberet ut *motor*, certum est, quod navis potest esse *sine nauta*, qui se habet ad eam ut motor: ergo etiam potest esse, quod Christus corpus humanum sine anima“ (sc. rationali) „sumpsisset: quod est contra fidem.“ Dann: „Cum ergo principaliter *incarnatio ordinatur ad salutem animae*“ (sc. rat.), „inutilis fuisset incarnatio, *si anima*“ (sc. rat.) „*non esset essentialis corporis forma.* Et per hoc vides rationem, quare opinio hic damnata judicatur *haeretica:* quia *est contra fidem incarnationis.* — Est etiam contra *fidem resurrectionis.* Habet enim fides, quod resurgemus cum corporibus, quae nunc gestamus: sed si anima“ (sc. rat.) „non esset essentialis forma corporis, ad quid resurgerent corpora, non videmus.“ Die Form ist nämlich mit der Materie verbunden, weil die Idee des Menschen die Synthese ist. — Der Glossator gibt auch den Hauptvorwurf an, weßhalb man negirte, daß die vernünftige Seele die Form des Körpers sei: „Sed de intellectiva vel rationali (anima) fuit contraria opinio, quae praecipue fundabatur super ratione praedicta. Cum enim uniri non dico *accidentaliter, sed per se et essentialiter, sit inseparabiliter* uniri, ergo forma non potest esse sine materia propria. Sed anima intellectiva, cum sit *incorruptibilis,* remanet *corrupto* corpore, corpori non unitur; ergo non unitur corpori ut forma per se et *essentialiter.*“ (L. c. p. 17.) (Ähnlich bei Thomas von Aquino q. 76. art. 1. p. 238.) Die Widerlegung lautet nun wie bei Thomas (qu. 76. art. 1. p. 241): „Ad quod respondetur, quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi sursum esse, et sicut leve manet, cum a loco proprio fuerit separatum cum aptitudine et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo proprio esse, cum fuerit a corpore separata habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.“ (L. c. p. 18.) Der vernünftige Geist kann daher immerhin die forma corporis sein, da er nach dem Zeitlichen nicht im getrennten Zustande vom Leibe verbleibt, sondern das Verlangen zur Lebensgemeinschaft mit demselben in sich trägt, weil er das

Bedürfniß hat, durch ihn als sein Organ seine Ideen ad extra zu manifestiren, — ein Verlangen und Bedürfniß, das seine vollkommene Befriedigung bei der Palingenesie der Natur finden wird.

Doch der Vollständigkeit wegen wollen wir auch die weiteren Einwendungen, welche die Gegner des Satzes: Anima rationalis est forma corporis per se et essentialiter — damals vorbrachten, noch anführen, und zugleich beifügen, wie dieselben von Joh. Andreas widerlegt worden sind: „*Secundo* inducebant, quod dicit Philosophus (Aristoteles) III. de anima, quod *intellectus* est *separatus*, et quod nullius *corporis* est actus, ergo non unitur corpori, ut forma. — Sed dic quod Philosophus intelligit separatum, quia intellectus non est *virtus alicujus organi corporalis*, sicut virtus visiva oculi. Constat etenim, quod intelligere non est actus, qui posset exerceri per aliquod organum corporale sicut visio, sed est in *materia in quantum ipsa anima*, cujus est haec *virtus*, *est hominis forma*, et terminus generationis humanae. — Et quod sit in materia, probatur II. Phys., quia homo *generat hominem*. — Dicitur ergo anima intellectiva separata secundum virtutem intellectivam, quae non est alicujus organi corporalis.... Et sic etiam respondetur ad id, quod *tertio* dicebant, quod si intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat *determinatam materiam*, sequeretur quod *intellectus haberet determinatam materiam*, et sic non esset *cognitivus omnium*, quod est contra rationem intellectus. — Sed dico, quod hoc procederet, si virtus intellectiva esset *actus organi corporalis*. Fateor enim, quod actus illos, visus cum oculo, tactus cum manu, et similes bene oportet *limitari ex materia*. Sed cum anima intellectiva his organis non utatur, limitationi non subjacet. — — — Dicebant *quarto*, quod cum anima sit quid *subsistens*, et habeat esse *secundum se*, ergo *alterius* forma esse non potest, quia forma dat *aliquid esse*, et sic esse formae non est ipsius formae secundum se. Anima ergo intellectiva habens esse suum et suum subsistens, non unitur corpori ut forma. — Ad quod respondetur, quod anima intellectiva illud esse, in quo subsistit, *communicat*

corporali *materiae*, ex qua materia et anima intellectiva fit *unum*, ita quod illud esse quod est *totius* compositi, est etiam ipsius animae, quod non est in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse destructo corpore: non autem aliae formae (l. c. p. 18. 19)."

Diese Widerlegung vom Glossator Joh. Andreas findet sich auch als Note in dem berühmten Directorium inquisitorum (edit. Romae 1585) des Nicolaus Eymericus aus dem Predigerorden, der selbst Generalinquisitor in dem aragonischen Reiche im Jahre 1358 gewesen. — Wir ersehen hieraus deutlich, daß der Ausdruck: formam *per se et essentialiter* esse — so viel besagen will als: *inseparabiliter* uniri. Die vernünftige Geistseele ist die wesentliche Form des menschlichen Körpers, heißt daher: sie ist unzertrennlich (nothwendig), also nicht zufällig, vorübergehend oder zeitweilig mit dem Körper verbunden. Sie hat die apriorische Bestimmung: mit dem menschlichen Leibe eine organische Lebenseinheit zu constituiren; sowie es umgekehrt für den menschlichen Leib ebenfalls wesentlich ist: für einen Geist zu sein. — Es ward demnach im Concil von Vienne hauptsächlich dieß bestimmt, daß die *anima rationalis* als substantielle Form zur Integrität des menschlichen Wesens gehöre, und daß sie daher „wesentlich (nothwendig) mit dem menschlichen Leib verbunden ist". Denn auch Guido Carmelita sagt gegen Petrus Johannes von Oliva und seine Anhänger (in seiner Summa de haeres. p. 179): „Dicunt, quod anima rationalis non est forma corporis. In quo errant. Nam negare, animam rationalem esse *partem essentialem*, est haereticum." — Die Folge von der Negation, quod anima rationalis qua *talis* non sit corporis forma, ist nach Guido Carmelita: „Ita homo non est *rationalis formaliter*, nec *esse rationale* in quantum rationale, est *de intellectu hominis,* et sic homo, in quantum hujusmodi, non est ad *imaginem Dei*, quod est haereticum." Also ist die anima rationalis qua forma corporis ein specificirendes und integrirendes Princip des Menschen.

Denn wenn wir ferner die Seite 186 besagte Glosse des Joh. Andreas erwägen, besonders die Worte: „sensitiva enim (anima), qua sentimus per sensus corporeos, certum est, quod corrumpitur corpore corrupto“ — so erhellet hieraus zur Genüge, daß der Canon gar nicht dieß sagen wollte: daß alles Leben im Menschen vom Geiste unmittelbar und allein stamme. Es wird ja ausdrücklich bemerkt, daß die anima sensitiva eine forma corporis sei, daß sie ein **Leben** habe, aber ein zerstörbares, also nicht ein geistiges oder unsterbliches. Wenn demnach forma Lebensprincip bedeuten soll, und es bereits entschieden war, daß die anima sensitiva forma corporis sei, so muß die anima intellectiva, wenn sie als forma auch Lebensprincip sein soll, es nur im höheren Sinne sein. Denn wäre dieß der Fall, daß das vegetative und sensitive Leben auch vom Geiste käme, und ihm als solchem zugehörte, dann wäre der eine und selbe Geist zum Theil unsterblich und zum Theil sterblich, wie wir schon vor dem Erscheinen der Clemens'schen „Replik I.“ — auf Baltzer's erste Briefserie in unserer Schrift: „Die Nothwendigkeit der Offenbarungsmoral“ (S. 123) dargethan haben. Doch derlei Dinge hält Dr. Clemens nach seiner Logik für gar keine Widersprüche und der Widerlegung nicht werth. — Wir müssen gestehen, daß wir nach abermals angestellter Forschung uns nur davon überzeugen konnten: daß der vernünftige Geist wohl mittelbar (aber nicht unmittelbar) das formgebende (d. h. hier plastisch organisirende) und belebende Princip des Leibes sei. Denn ist der vernünftige Geist, weil er eine Substanz ist, das unmittelbare Princip seiner eigenen Thätigkeiten oder seiner Lebensäußerungen, so muß auch der Leib, da er eine Formalsubstanz ist, gleichfalls das unmittelbare Princip seiner körperlichen Erscheinungen oder Thätigkeiten sein. Nur wird sein Leben sich nicht entwickeln ohne Verbindung mit dem Geiste, weil er bloß für diesen als Organ geschaffen ist. Daß aber deßungeachtet der Leib eine eigene Naturseele hat, was Dr. Clemens läugnet, wird ebenfalls von dem Glossator bestätigt, in der Note zu dem Canon: „Confitemur unigenitum Dei filium partes naturae nostrae simul unitas, humanum corpus videlicet corpus passibile [h] et

animam [1] intellectivam seu rationalem ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem, assumpsisse. — sub [1]. Animam (rat.). *Non spiritum vitalem tantum.* de cele mis. in quadam, ubi pluribus auctoritatibus probatur, quod hic de *vera* [1]) anima dicitur (l. c. p. 14)." Er ahnte demnach den qualitativen Unterschied zwischen Geist und Naturseele, sowie daß letztere im Leibe wurzle, weil er sie eine unmittelbare forma corporis und dann corruptibilis nennt. Doch scheint er in der thomistischen Anschauungsweise noch immerhin etwas befangen zu sein. Er nennt diesen „spiritum vitalem" anders auch die *„anima sensitiva"*, da nur so ein wahrhaft *„corpus passibile"* möglich ist. Mithin fällt die Behauptung: „daß das Concil mit dem Bekenntnisse: Christus habe den leidensfähigen menschlichen Körper, und die geistige oder vernünftige Seele, welche den Leib wahrhaft und durch sich und wesenhaft informire, angenommen, selbst erklärt habe, der Leib besitze ein eigenes, vom Geiste verschiedenes sinnliches Leben, „keineswegs" in ihr Nichts zusammen," wie Dr. Clemens (a. a. O. S. 51) meint. Denn Baltzer bemerkt mit Recht (erste Briefserie S. 79 f.): „Wäre dieß der Fall," wie Dr. Clemens meint, „daß der menschliche Leib durch den Geist allein belebt sei, ohne ein eigenes vom Geiste verschiedenes sinnliches Leben zu besitzen, so würde nur von dem im Leibe lebendigen Geist, von der anima rationalis, aber nicht von dem Leibe für sich als corpus gesagt werden können, er sei leidensfähig."

Wir haben bisher über die Bedeutung des Clementinischen Canons den Guido Carmelita, sowie einen Glossator gehört. Es ist nun nur noch zu erforschen nöthig: welchen Sinn die Dogmatiker mit demselben verbunden haben. Unter diesen gibt aber Estius (der den Scholastikern des letzten Zeitraums noch ziemlich nahe stand) und Habert den besten Aufschluß, da sie beide diese These: „Anima rationalis est forma corporis

---

[1]) Aus dem Ausdruck: „*vera* anima" leuchtet hervor, daß der Glossator hiermit den eigentlichen Geist, die vernünftige Seele in Gegensatz stellen wollte zu einem uneigentlichen Geiste, der anima sensitiva (Naturseele).

humani" — eigens behandelt haben. Auch konnten sie den Ausdruck: „forma corporis" gewiß richtig verstehen, da sie beide in der scholastischen Theologie wohl bewandert waren. Estius gibt nun in seinem Werke: „In IV libros sentent. commentaria." Paris. 1680 (tom. II. in libr. II. p. 148) folgende Veranlassung der Aufstellung des Canons an: „Quorundam philosophorum maxime Platonicorum opinio fuit, animam rationalem humanam corpori additam esse velut naucleam navi, videlicet tanquam *externum quoddam principium movens ac gubernans*, *non autem ut formam substantialiter informantem.* Eandem opinionem Christiani quidam sive Platonem, sive Aristotelem secuti dogmatizarunt ante annos fere trecentos. Sed eos tanquam haereticos damnandos censuerunt, Clemens V. in concilio Vienn., cujus super hac de re decretum exstat in Clementina cap. unico, de summa trinit. et fide cath.: Leo X. in concil. Lateranensi, sessio VIII." — Hieraus ersehen wir, daß die bekämpften Häretiker die vernünftige Seele (den Geist) als ein inneres wesentlich constituirendes, bewegendes und bestimmendes Princip, welches mit dem Leibe in inniger Lebensgemeinschaft steht, negirt haben. — Hiermit ist uns aber beiläufig schon der Sinn, welchen Estius diesem Canon unterlegte, angedeutet. Dieser wird uns jedoch aus seiner Beweisführung vollkommen klar: „Probatur autem haec catholica veritas: Anima rationalis est forma hominis substantialis (§. 7), — inprimis ex fide resurrectionis. Ex ea enim constat, *esse naturale bonum animae ut sit in corpore*, sicut ei *malum* est, contra et naturalem ejus appetitum, quod sit *a corpore separata.* Unde manifestum est, eam non tantum ut *motricem* et *gubernatricem*, corpori adhibitam esse, sed *ut formam suae materiae conjunctam inesse.*"

Aus diesem Beweise erhellet so viel, daß der Geist als forma corporis ein inneres, bewegendes und bestimmendes (leitendes), auf höhere Weise beseelendes und specificirendes Princip des Leibes sei, welches mit ihm zur Lebenseinheit verbunden.

„Deinde demonstratur id ex fide *incarnationis Christi.* Si quidem eo ipso, quo credimus, Christum *humanam accepisse*

naturam, credimus eum assumsisse *animam*. Quod profecto consequens non esset, si anima non esset *hominis pars essentialis*, sed tantum modo *corporis humani, vel ipsius hominis gubernatrix*. — Ad eam enim gubernationem abunde sufficere poterat *Christi divinitas*. Quocirca Apollinaris, qui Christo animam rat. detraxit, dicens ipsum verbum officia animae in eo abunde supplere, damnatus est haereseos, propterea quod *subtractione animae veritatem humanae in Christo naturae tolleret*."

Hiermit ist gesagt, daß der Geist als forma corporis ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen ist, und daß er sonach ein wesentlich constituirendes und integrirendes Princip der wahren menschlichen Natur bilde.

Ferner:

„His adde, quod si anima non *pars essentialis* hominis, sed tantum *forma quaedam assistens*, consequens erit, hominem non esse *essentialiter animal rationale*, sed hoc quod rationale est, ei tantum competere a forma quadam assistente. Qua ratione coelos animatos sive intellectuales esse ex eo quod anima sive intelligentia iis assistat, dici posset. Quae autem inde absurda consequantur, ut hominem perinde ut *brutum* nec *legum*, nec praemiorum, nec suppliciorum, nec mercedis aut meriti, nec ipsius denique *religionis* capacem esse sed haec omnia soli animae rationali forinsecus advenienti et assistenti competere, quomodo fabulatus est Orig. animas quae coelis assistunt, ad Dei tribunal et judicium trahi, non autem ipsos coelos, quid attinet commemorare?"

Aus diesen Worten erkennen wir deutlich, daß die vernünftige Seele (der Geist) besonders dadurch die forma hominis oder corporis humani ist, daß durch ihre reale Verbindung mit dem Leibe der Mensch ein animal rationale wird. Es ist also hier wiederum dieß accentuirt, daß der Geist deßhalb forma corporis oder hominis sei, weil er das eigenthümliche, das unterscheidende Wesen des Menschen constituirt, da dieser nur als vernünftiger Geist der Religion und Sittlichkeit fähig ist. Estius sagt in diesem Argumente nicht, daß der Geist als forma cor-

poris den Leib unmittelbar belebe, was er doch zu sagen Gelegenheit hatte im Gegensatze zur Behauptung: Anima rationalis est tantum forma quaedam assistens; sondern er stellt dieser Behauptung bloß entgegen: Anima rationalis est pars essentialis hominis. Hieraus folgt, daß der Ausdruck forma corporis bezeichne: Der Geist ist ein wesentlich inneres constituirendes und integrirendes Princip des menschlichen Körpers. Der Geist verleiht dem menschlichen Körper die wahre, höhere Menschenform, durch seine Verbindung mit ihm zur Lebenseinheit. Der Geist ist daher substantiell (real oder organisch) mit dem Leibe verbunden als sein wesentlich- und durch sich selbst specificirendes Princip.

Endlich: „Huc porro pertinent omnes illae patrum sententiae quibus toties affirmant hominem *ex anima et corpore constare, partes nimirum substantiales hominis* intelligentes. Quin hoc ipsum Ecclesia palam profitetur in Symbolo Athanasii: in quo non minus proprie quam vere dicitur, *animam rationalem et carnem unum esse hominem,* scilicet unitate naturae, sicut Deus et homo unus est Christus unitate personae."

Aus diesem letzten Argumente von Estius geht denn gleichfalls hervor, daß der Geist als forma corporis einen wesentlichen Lebensfactor der Menschennatur bedeute, weil nur die Synthese von Geist und Leib die wahre Idee des Menschen ist, und somit seine Wesenheit constituirt.

Estius verstand demnach unter forma corporis nichts anderes als dieß: Der Geist ist ein inneres wesentlich constituirendes, specificirendes, bestimmendes und integrirendes Princip des menschlichen Leibes.

Wenn aber Estius wie in einer Note noch weiter bemerkt l. c. p. 148: „Quod autem in singulis hominibus singulae insint animae, quibus informentur et a quibus esse suum accipiant, non autem unica in omnibus hominibus, ut quidam male philosophantes senserunt, definitum est in Synodo Lateranensi habita sub Leone X. sess. 8": so kann aus dieser seiner Behauptung noch keineswegs erwiesen werden, daß der Ausdruck forma corporis bedeute: der Geist belebe unmittelbar

den Leib. — Denn die Kirche kann mit dem Ausdruck Forma nicht diesen Begriff verbunden haben, weil sie die wesentliche Verschiedenheit zwischen Geist und Leib behauptet, mithin kann der Geist nicht unmittelbar dem Leibe materielles Leben geben. Jedes endliche Wesen kann nur ein ihm Gleiches wieder erzeugen. Nur Gott kann ein qualitativ von ihm verschiedenes Sein setzen und beleben, aber bloß deßhalb, weil er allmächtig ist, und somit schaffen kann.

Die Kirche kann daher mit forma corporis nur den Begriff verbunden haben, daß der Geist mittelbar das Lebensprincip des Leibes sei, d. h. durch die Leibseele (Physis), mit welcher er in Lebenseinheit steht, und dann: daß der Geist die Bedingung vom wirklichen Leben des Leibes, und zugleich ferner im höhern Sinne sein Lebensprincip constituire, insofern er das sinnlich psychische Leben desselben durchdringt, zu sich emporhebt, und es idealisirt, da er ihm den Charakter der Vernünftigkeit verleiht. Es entsteht auf diese Art ein vernünftig beseeltes Fleisch. Deßhalb die Worte im Synodalschreiben des ehemaligen Erzbischofs von Jerusalem, Sophronius: *„σὰρξ ἐμψυχωμένη νοερῶς."* Nur diese Durchdringung ist die eigentliche Beseelung oder Belebung des Leibes von Seite des Geistes. — Hätte Estius auch angenommen, daß der Geist unmittelbar den Leib belebe, so kam dieß nur daher, weil er der thomistischen philosophischen Schulansicht huldigte. Aber im V. Concil von Lateran ist es nicht ausgesprochen. Dieß besagt nur, daß der Geist wahrhaftig durch sich und wesentlich den Leib der Species nach constituire, d. h. ihn zu einem wahrhaft menschlichen gestalte, und deßhalb seine (integrirende) Form sei, oder wie es Estius ausdrückt: „Si anima non pars essentialis hominis, sed tantum forma quaedam assistens, consequens erit, non esse *essentialiter animal rationale.*" Deßhalb heißt es auch in dem nach abgehaltenem Concil (III. von Constantinopel) von Kaiser Constantin erlassenen Edicte: „Der Sohn Gottes hat sich das Fleisch durch Vermittlung der vernünftigen und geistigen Seele verbunden und ausgestaltet." Denn der vernünftige Geist bestimmt durch sich und wesentlich die Species des wahrhaft menschlichen

Körpers — und ist die höchste und „vollendende“ Form desselben. Der Geist ist daher das höhere und wahrhaft eigenthümliche formgebende Princip des menschlichen Leibes. — Estius konnte jedoch damals keine sichere Entscheidung in Betreff des Punktes: ob der Geist unmittelbar oder mittelbar den Leib belebe — abgeben. Er selbst sagt ja, daß man noch zu seiner Zeit darüber gestritten: ob die anima rationalis und die anima sensitiva von einander wesentlich oder nur graduell verschieden seien? — Da er nun annahm, daß sie bloß graduell (formell) verschieden seien, so mußte er allerdings behaupten: daß vom Geiste unmittelbar der menschliche Leib das Sein oder Leben erhalte. Allein nach dem Sinne der Kirche scheint der Geist durch sein Einwohnen bloß die Bedingung vom Eintritt der Weckung des potentiellen Lebens vom Leibe zur Lebenswirklichkeit zu sein. Denn diese Bedeutung liegt gleichfalls in dem Ausdrucke: forma corporis, da die Form auch dasjenige Princip ist, welches die Materie (hier: den menschlichen Leib) activirt, d. h. in Lebensthätigkeit versetzt.

Daß sich jedoch diese unsere Deutungen des Ausdruckes forma corporis rechtfertigen, werden wir auch aus der Beweisführung für die besagte These von dem berühmten Theologen Habert, Mitglied der Sorbonne, ersehen.

Er stellt in seinem Werke: „Theologia dogmatica et moralis.“ Augustae Vindelicorum, 1751, tom. I. p. 774 und 775 die Frage: „Anima rationalis estne forma corporis hominem essentialiter *componens* ac constituens?“ Die Antwort hierauf lautet: „Anima rationalis est vera corporis forma, *hominem substantialiter et essentialiter constituens.*“ Nach Habert besagt demnach der Canon vom Concil von Vienne nichts anderes, als daß der vernünftige Geist als forma corporis ein zusammensetzendes (integrirendes und substantiell [real = organisch] einigendes) und wesentlich constituirendes (daher auch specificirendes) Princip des menschlichen Leibes, sowie ein das Menschenwesen vollendendes Princip sei. Denn er bemerkt tom. I. p. 775: „Nonnulli ausi sunt asserere: esse formam duntaxat assistentem, quos Con-

cilium Viennense Clementina unica de summa trinitate perstringit."

Seine Beweisführung lautet tom. I. p. 775:

„Probatur ex Scriptura et ratione simul, Genes. 1. dicitur: Creavit Deus hominem ad imaginem suam. Et capite 2. Formavit igitur — Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. — Ex quibus locis habetur, quod homo per animam rationalem factus sit vivens, ad *imaginem Dei*, et eatenus *intelligentiae*, *ac praecepti capax*, et consequenter meriti et demeriti: Ergo homo *essentialiter constat* ex corpore et anima rationali *substantialiter unitis*."

Hätte Habert hier mit dem Ausdrucke: forma corporis, bloß dieß bezeichnen wollen, daß der vernünftige Geist den Leib unmittelbar belebe, wie Dr. Clemens diesen Ausdruck versteht, so hätte er die Bestimmungen: „quod homo per animam rationalem factus sit ad imaginem Dei, ac praecepti capax" — weglassen können. Es ist also auch von Habert besonders dieß accentuirt, daß der Geist als forma corporis demselben erst die höhere Lebensform verleihe, und so das Princip sei, welches ihn zu einem wahrhaft menschlichen constituirt. Er behauptet aber keineswegs, daß der Geist den Leib unmittelbar belebe. Er beruft sich zwar auf die Genesis C. 1 und 2. Allein die Stelle Genesis 2. C. 7. V. besagt nicht mehr, als dieß: Nachdem der Geist mit dem Leibe verbunden worden war, so ward der erste Mensch zum lebendigen Geschöpfe, oder wie Dr. Allioli übersetzt (heilige Schrift des A. u. N. Test. 1. Lief. S. 3): „zum lebenden Wesen."

Habert beweist demnach gleichfalls, daß der Geist als forma corporis die Bedingung vom wirklichen Leben des Leibes sei, daß er ferner einen wesentlichen Bestandtheil der Menschennatur bilde, daß er durch die reale Verbindung mit dem Leibe zur Lebenseinheit das vollständige Menschenwesen constituire und daß er zugleich ein den Menschen zur Gottesebenbildlichkeit specificirendes Princip sei.

Der Hauptsinn des Ausdruckes: forma corporis im besagten

Canon ist daher auch nach ihm: der vernünftige Geist ist ein inneres, wesentlich integrirendes und specificirendes Princip des menschlichen Leibes. Dieß erhellet aus seinen folgenden Worten l. c. p. 775—776:

„Denominationes illae sc., *vivens rationalis*, seu intellectivus, similis Deo, bonus, beatus etc. non competunt corpori, vel animae seorsum sumtis, sed homini, qui ex utrisque resultat; nam post *separationem* nec corpus est *vivens* et *rationale*, nec anima est *homo*, ut qui per mortem esse desinat: atqui ejusmodi denominationes non possunt competere homini, si *anima rationalis* non sit *substantialiter unita* corpori, ut ex illa unione exurgat *unum totum* substantiale, nempe homo, sed ei adsit duntaxat, ut *gubernator* navi, quam regit."

Wir bemerken sonach, daß alle Beweisführungen für die benannte These dahin gehen, um zu zeigen, daß der vernünftige Geist einen wesentlichen Bestandtheil der Menschennatur bilde, daß er substantiell (organisch) mit dem Leibe geeinigt, und sein höheres specificirendes und constituirendes (beseelendes) Princip sei. Denn diese Begriffsmomente kehren Guido Carmelita, der Glossator Joh. Andreas, Estius und hierauf Habert in dem Ausdrucke: forma corporis hervor. Ihr Bestreben ging demnach nicht dahin, zu zeigen, daß der Geist den Leib unmittelbar belebe, obschon sie der Thomistischen Schulansicht nicht abgeneigt zu sein scheinen. Sie faßten den besagten Canon mehr auf nach dem zweiten Momente, welches Thomas von Aquino aufgestellt, nämlich: daß der vernünftige Geist deßhalb die forma corporis sei, weil er sein wesentlich specificirendes und constituirendes Princip sei, d. h. weil er den Menschen zum animal rationale erhebt und seinen Leib so erst zum wahrhaft menschlichen macht. — Es mochte bei der Bezeichnung des vernünftigen Geistes als forma corporis der Gedanke von Aristoteles Metaphys. IX. 6. vorgeschwebt haben. Dieser sagt (S. 137 u. 138, Ritter, Geschichte der Philos. alt. Zeit, 3. Thl. 2. verb. Aufl.): „Der Begriff (Form) lasse sich nicht geradezu angeben; sowie aber der Baumeister zum Material, sowie der Wachende zum Schlafenden sich verhalte, so verhält sich die Form zu der Materie." Dann S. 139: Er

nennt (Phys. I. 7.) Form auch „den Begriff einer Sache, weil in dem Begriffe das Wesen ausgedrückt ist“. Mehrere Theologen nannten den Geist insofern Form, als er das den menschlichen Leib belebende, bewegende und bestimmende (beherrschende) Princip ist. So nennt auch Clemens von Alexandrien den Geist dem Leibe gegenüber das Belebende (ζωτικόν), das Bewegende (κινητικόν), und das freie Beherrschende (ἡγεμονικόν). Er behauptete aber zugleich auch die Naturseele, folglich konnte er den Geist nicht als das unmittelbare, sondern nur als das mittelbare Lebensprincip des Leibes ansehen. Denn die Leibseele belebt ja unmittelbar den Leib, aber nur in Verbindung mit dem Geiste, daher der Geist das Belebende in dem Sinne ist, daß er die Bedingung vom wirklichen Leben des Leibes ist, und sein sinnlich psychisches Leben mit einer höheren Weihe durchdringt.

Wir glauben daher, daß das Concil von Vienne unter dem Ausdrucke forma corporis besonders dieß verstanden habe: daß der vernünftige Geist ein wesentlich integrirendes, constituirendes (auf höhere Weise belebendes oder beseelendes) und specificirendes Princip des menschlichen Leibes sei. Denn so sagt Hugo Cavellus ex mente Scoti (Annotationes in quaest. 13. p. 527 de Anima): „Illud est forma hominis, *quo constituitur in specie.*“ Und in diesem Sinne hauptsächlich haben es selbst Anhänger von Thomas von Aquino genommen. Darum hat auch Ludwig Babenstuber, einst Lehrer der Philosophie und Theologie an der Benedictiner-Universität zu Salzburg, obschon er als Thomist behauptet, daß der Geist den Leib unmittelbar belebe, dennoch bei dem Beweise: daß die vernünftige Seele die Form des menschlichen Körpers sei, das zweite Moment an die Spitze gestellt. Er sagt in seinem Werke: „Philosophia Thomistica Salisburgensis.“ Augustae Vindelicorum 1724, p. 162: „Animam non esse formam *mere assistentem,* sed vere *informantem,* habetur definitum in Concilio Viennensi sub Clemente V. et in Concilio Lateran. Leone X. Ratio est: quia id, quod hominem *constituit in esse specifico hominis,* eundemque *distinguit essentialiter* ab omni alio, est forma vere *informans,* et constitutiva ipsius: *sed anima rationalis constituit hominem in esse*

specifico, et *distinguit essentialiter* ab omni alio; ergo est forma vere informans et constitutiva." Er bemerkt ferner selbst p. 162, daß der Mensch „per formam rationalem, quae est nostra anima, in ratione *specifica intrinsece* et *essentialiter*" constituirt werde. Dieß scheint uns allein der richtige Sinn des Canons vom Concil von Vienne zu sein. Daraus folgt aber nicht, daß der Geist deßhalb den Leib unmittelbar beleben müsse; er kann ihn ja auch durch seine substantielle Verbindung mit ihm zur Lebenseinheit in seinem esse specifico constituiren. Das Concil hat über die Frage: ob der Geist den Leib unmittelbar belebe? noch nichts bestimmt, da zur Entscheidung derselben keine Veranlassung bei der Verurtheilung des Irrthums von Johannes Petrus von Oliva vorhanden war. Und daß dieß sich wirklich so verhalte, scheint uns dadurch bestätigt zu werden, daß über diesen Punkt eine Divergenz der Ansichten bei den Scholastikern selber nach dem Concil von Vienne noch immerhin stattgefunden hat.

Ist demnach der von uns angegebene Sinn des Canons vom Concil von Vienne als der richtige begründet, so hat Dr. Clemens Unrecht, wenn er behauptet, daß der sogenannte neuere Dualismus (der Günther'sche) denselben verletze, deßhalb, weil er negirt, daß der Geist als forma corporis den Leib unmittelbar belebe. — Denn daß der Ausdruck: forma corporis — bei den Scholastikern nicht immer und einzig: „unmittelbares Lebensprincip" (hier: des Leibes), wie Dr. Clemens es will, bedeutete, erkennen wir auch aus einer Äußerung des Pitigianus Arretinus. Dieser sagt (in seinem Werke, dessen Titel folgender ist: „J. Duns Scoti, Doctoris subtilis, in VIII libros Physicorum Aristotelis Quaestiones, cum Annotationibus R. P. F. Francisci Pitigiani Arretini." Lugduni 1639, tom. II. p. 78): „Advertere tamen licet *aliud* esse *plures formas*, aliud vero *plures animas*. Unde nos quidem cum Scoto vere et catholice *ponimus plures formas*, nempe formam corporis et animam, non tamen plures animas, quia hoc esset errare." — Pitigianus muß hier unter forma wahrscheinlich: constituirendes (auch organisirendes) Princip verstanden haben. Denn hätte er damit „unmittelbares Lebensprincip" bezeichnet, so würde er im Men-

schen zwei unmittelbare Lebensprincipe auf diese Weise gesetzt haben. — Allein dagegen protestirte er eben, da er mit Duns Scotus nur Eine anima = Ein unmittelbares Lebensprincip, nämlich die anima rationalis, welche zugleich die sensitiva und vegetativa ist, als wahr annehmen zu können glaubte. Darum tadelte er auch an Occam, daß er plures animas, nämlich eine anima rationalis und eine anima sensitiva angenommen. Doch Pitigianus hatte nur insofern Recht, als Occam die anima sensitiva auch als monadisch substantielle bestimmte, wodurch er in die Trichotomie verfiel.

Allerdings wird Dr. Clemens unsere Erklärung des Canons, obschon dieselbe auf die Aussprüche von solchen Dogmatikern basirt ist, welche in der scholastischen Philosophie und Theologie gut bewandert waren, verwerfen. Denn er meint, wenn er vornehm lächelt, so seien die Gegengründe hierdurch schon erschüttert und auch widerlegt. Er kann sich auf diese Art alle Mühen ersparen. Denn so sagt er zu unseren Beweisführungen in der Broschüre: „Die Nothw. der Offenbarungsmoral“ S. 188 ff., daß der Geist nicht das alleinige unmittelbar belebende Princip und also das allein plastisch- und unmittelbar-organisirende Princip des Leibes sein könne; — in seiner ersten Replik auf Baltzer's erste Briefserie (S. 31 f.): „Diese Beweisführungen, die, wie Jeder sieht, auf der abenteuerlichen Voraussetzung beruhen, daß der vernünftigen Seele nichts von ihrem Wesen verborgen sein könne, und daß all ihr Wirken von ihrer Freiheit abhänge, zeigen hinlänglich, von welcher Beschaffenheit der gesunde Menschenverstand des Herrn Baltzer's und der mit ihm zur gleichen Schule gehörigen Philosophen sei. Sie ersparen dem Gegner jede Widerlegung (?) und locken ihm höchstens das Horatianische: Risum teneatis amici! (?) auf die Lippen.“

Dr. Clemens meint demnach: daß der vernünftige Geist im Verborgenen Vieles wirke, was uns unbewußt ist. Er behauptet auf diesen Grund hin, daß der Geist dem Leibe unmittelbar im Verborgenen (d. h. hier uns unbewußt) das Leben gebe, und selbes auch erhalte. Aber Frage: Wie kann Dr. Clemens dieß behaupten, wenn er doch nichts Bestimmtes davon weiß? Wie

kann er ein ihm unbewußtes verborgenes Wirken des Geistes bezeugen? Ist dieß nicht auch eine „abenteuerliche“ Voraussetzung? Der Apostel Paulus sagt (I. Cor. 2, 11.): „Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist?“ Hieraus folgt, was in dem Innern des Menschen vorgeht, was er denkt und will, das weiß sein Geist. Würde demnach der Geist des Menschen seinem Leibe das Leben unmittelbar verleihen und es erhalten, so müßte er es auch wissen. Er weiß aber aus Erfahrung nur dieß, daß er oft die Dauer des Lebens des mit ihm verbundenen Leibes verlängern möchte, wenn es in seiner Macht stünde, und daß das leibliche Leben vor seinen Augen immer schwächer wird und zuletzt gar erlischt, ohne daß er es wollte, oder hindern könnte. Denn wie mancher vornehme und reiche Kranke bietet alles Mögliche auf, um sein leibliches Leben zu erhalten; er reiset deßhalb in ferne Bäder, sucht schöne romantische Gegenden mit der reinsten Luft auf, befragt die berühmtesten Ärzte um ihren Rath — und doch nützt ihm zuletzt all' diese Mühe nichts. — Es ist ein allgemeiner Grundsatz: Nur was wir wissen, können wir bezeugen. Daher hat das Zeugniß des Dr. Clemens von jenem Wirken des Geistes, daß er im Verborgenen und uns unbewußt unmittelbar das Leben dem Leibe verleihe und es unmittelbar auch erhalte, nicht mehr Gewicht, als das Zeugniß der Wächter bei dem Grabe des Heilandes, welche da aussagten: daß die Jünger, während sie schliefen, den Leichnam des Herrn gestohlen hätten. — Indeß wir wollen annehmen, daß der Geist ursprünglich unbewußt, instinctmäßig und verborgen dem an sich todten Leibe unmittelbar das Leben gegeben, so müßte er doch späterhin dieß aus gewissen Erscheinungen (Daten), sobald er zur Vernunft, zum Selbstbewußtsein gekommen ist, erschließen können; wenigstens müßte er dieses wissen, daß er hinfort dem Leibe unmittelbar das Leben inspirire, und es so erhalte. Allein der Geist weiß nur so viel, daß, wenn er nicht für Speise und Trank sorgt, welche den Leib ernähren, dessen Leben zuletzt zu Ende gehe. — Ist es demnach wirklich wahr, daß der Geist dem Leibe unmittelbar das Leben gibt, so fragt es sich, wie kömmt

es alsdann, daß oft ein Mensch von dem denkkräftigsten Geiste eine schwache körperliche Lebensconstitution besitzt, indeß ein Anderer mit dem schwächsten und oberflächlichsten Geiste im körperlichen Leben eines sehr üppigen Wachsthums sich erfreut?

Dr. Clemens meint außerdem, daß der vernünftige Geist im Verborgenen (also uns unbewußt) den Leib auch unmittelbar plastisch organisire. Wir vermögen uns hiervon nicht zu überzeugen. Denn wir finden diese Behauptung durch die Erfahrung gar nicht im Mindesten bestätigt. So z. B. wird Mancher in Betreff des Leibes dick, gegen seinen Willen. — Er läuft über steile Berge, trinkt nur Wasser, genießt wenig Fleischspeisen, und ernährt sich hauptsächlich von Vegetabilien, um das Dickwerden des Leibes zu verhüten. Dieß thut er selbstbewußt, weil er aus der rationellen Heilkunde weiß, daß diese Mittel oft geholfen: indeß im Verborgenen und unbewußt fördert und bewirkt er das Dickwerden seines Leibes. Derselbe Geist handelt also in demselben Momente unbewußt und selbstbewußt, verborgen und offenbar, nothwendig und frei. Frage: Kann wohl der Geist als dasselbe Princip physisch nothwendig und vernünftig frei zugleich handeln, und so Entgegengesetztes bewirken? Gewiß nicht. Der Geist kann daher nur mittelbar durch die Leibseele den Leib organisiren, und so auf dessen Gestalt Einfluß nehmen. Der Geist ist nur das höhere formgebende Princip des Leibes, er macht durch seine Verbindung mit ihm denselben erst zu einem wahrhaft menschlichen, und verklärt seine Gestalt durch seine Intelligenz, Religiosität und Sittlichkeit. Dieß ist aber nur ein Durchleuchten des Geistes. Würde der Geist unmittelbar seinen Leib organisiren, wie könnte er als vernünftiges Princip dann eine Mißgestalt bilden? Oder soll der vernünftige Geist eines Menschen, der eine große Nase und einen Höcker besitzt, dieselben seinem Leibe etwa im Verborgenen unbewußt angebildet haben?[1]) Bisher sagte man: daß der Geist selbstbewußt, die Natur dagegen nicht selbstbewußt wirke. Denn die vegetative

[1]) Merkwürdig bleibt bei der Clemens'schen Ansicht dann immer, daß sich im organischen Naturleben (z. B. im Thierleben) dieselben und ähn-

Lebenskraft der menschlichen Leibseele wirkt allerdings insofern verborgen, weil nicht selbstbewußt. Der Mensch wird dick, sein Geist weiß nur, daß er es nicht gewirkt, sondern die Physis, weil es gegen seinen Willen geschah: denn die vegetative Lebenskraft der Leibseele wirkt besonders im Schlafe des Menschen. Wenn der Mensch aber nicht weiß, was er im Schlafe thut, so kömmt dieß gerade daher, weil hier das Naturleben vorherrscht, und das Selbstbewußtsein des Geistes zurückgedrängt ist. Da ist allerdings ein verborgenes, nicht selbstbewußtes Wirken der vegetativen Lebenskraft der Leibseele. Sobald jedoch im Traume der Geist mehr thätig hervortritt, nachdem sich nämlich die leibliche Lebenskraft bereits mehr restaurirt hat, so findet auch eine Erinnerung vom Traume statt. Der selbstbewußte Geist weiß demnach wohl, was er thut, besonders wenn er darauf reflectirt. Der Geist kann ferner auch nur solche Wirkungen unmittelbar auf sich beziehen, von denen er sich als Causalprincip weiß. Dieß ist ein allgemein gültiges Denkgesetz. Alle anderen Erscheinungen, die er nicht auf sich als Causalprincip beziehen kann, muß er von anderen Realprincipien ableiten. Der Geist des Menschen aber weiß nur dieß, daß er, als vernünftiger, wenn es in seiner Gewalt gestanden, seinem Leibe nie einen Höcker, oder einen Krummfuß, oder eine Pfundnase angebildet hätte. Auch hat der Heiland im Evangelium nirgends gesagt: daß der vernünftige Geist des Menschen es beim Leibe bewirke, daß der des Einen um ein oder zwei Fuß größer ist, als der des Andern; — sondern es heißt (Matth. 6, 27.): „Niemand kann seiner Leibesgröße (Länge) mit seinem Nachsinnen eine Elle hinzusetzen.“ Nun kann aber der Ausspruch der heiligen Schrift nimmer mit einem Ausspruche irgend eines Kirchenconciliums im Widerspruch stehen, mithin folgt hieraus, daß der Ausdruck: forma corporis nicht so verstanden werden kann: als ob der Geist unmittelbar plastisch den Leib organisire oder gestalte. Wir sagen vielmehr: sobald der Geist mit dem Leibe verbunden

---

liche Abnormitäten wie beim Menschenleibe zeigen, welche dort das Naturprincip, hier der Geist erzeugen soll!

wird, wird dieser durch die Leibseele factisch organisirt, indem durch jene Verbindung das potentielle organisirende Leben des Leibes zum actuellen geweckt wird. Dr. Clemens als Neuscholastiker findet unsere Behauptung, daß der Geist nicht das allein organisirende Princip des Leibes ist, „lächerlich"; — und doch sagt selbst Billuart (ein Thomist) („Suppl. cursus theologiae", Wirceburgi 1760, p. 71 und 72): „Si tandem petas, quid ergo sit Embryo hominis ante infusionem animae rationalis, si neque sit planta, neque brutum? Resp.: Quod sit compositum ex humano semine et forma disponente ad animam rationalem." Frage: Organisirt wohl da nach Billuart anfänglich der vernünftige Geist den Leib plastisch und unmittelbar? Gewiß nicht; denn er ist ja mit dem Leibe noch gar nicht verbunden. Wer ist demnach die forma disponens? Wer kann es in Wahrheit anders sein als die Leibseele (die Naturseele, welche vegetative und sensitive Kräfte besitzt, = die Physis)? Denn der Thierleib wird von der Physis plastisch organisirt, welche nicht bloß ein plastischer Trieb, sondern auch sinnlich bewußt ist. Deßhalb ist die forma corporeitatis bei dem Menschen, insofern er ein Naturindividuum ist, bloß als plastischer Trieb allein genommen zu eng aufgefaßt. Nach vielen Scholastikern müßte man hier sagen: die anima vegetativa ist die forma disponens. Aber Frage: Wenn die anima vegetativa nichts Anderes nach Dr. Clemens sein soll, als eine Potenz der anima rationalis, wie kann sie dann auf den Leib einwirken und ihn organisiren, wenn diese mit dem Leibe noch gar nicht zur Lebenseinheit verbunden ist? Wie kann sie dann die forma corporeitatis sein? Ist es da nicht consequenter und der Wirklichkeit entsprechender: die anima vegetativa (= die forma corporeitatis) mit der anima sensitiva real identisch zu denken und beide der Physis zu vindiciren? Man machte in der Thomistischen Schule deßhalb die anima vegetativa und sensitiva (nach der körperlichen Ausgestaltung des Fötus) zu Potenzen der anima rationalis, um dadurch das Fürsichsein der ersteren aufzuheben. Allein ist dieß Fürsichsein nicht auch dadurch aufgehoben und unmöglich gemacht, wenn der sogenannte neuere Dualismus sagt: sie fallen mit dem Leibe in Eins zusammen? und hat man alsdann hiermit

nicht die forma disponens (die Leibseele) ad receptionem animae rationalis mit mehr Grund gewonnen? Justin der Märtyrer sagt insofern nicht mit Unrecht (de resurrect. in Grabii spicil. Patr. tom. II. p. 188)[1]: „Der Leib ist eine Wohnung der Psyche" (der Naturseele, weil sie ihm immanent und im Wesen mit ihm identisch ist), „wie die Psyche eine Wohnung des Geistes," — weil der Geist mit ihr zur Lebenseinheit verbunden existirt. Hierauf: Wenn der Embryo sich zur Leiblichkeit organisirt und gliedert, so muß er sich doch bewegen, also muß er auch Leben besitzen, wenigstens Pflanzenleben, wenn auch nicht das Thierleben. Aber Frage: Wenn bloß die anima rationalis die Bewegung und das Leben dem Leibe unmittelbar geben soll, wie kömmt es dann, daß nach Billuart schon der sich organisirende Embryo, auch ohne Geist, Leben und Bewegungskraft besitzt? Ist die Idee des Menschen die Lebenseinheit von Geist und Natur, so kann der Geist von dem Embryo ja gar nicht getrennt gedacht werden. Denn der Menschenleib hat kein eigentliches selbstständiges Leben, wie der Leib eines andern Thierindividuums, was bereits Dr. Trebisch in seiner „christlichen Weltanschauung" S. 160 ff. bemerkt hat: „Der beseelte Leib des Menschen ist kein abgeschlossenes Individuum, wie Hund und Pferd, die als bloße Naturvereinzelungen existiren. Er kann vielmehr als ein solcher gar nicht bestehen, sondern nur in seiner Zugehörigkeit zum Geiste." Das Concil von Vienne scheint daher mit den Worten: „anima rationalis, quae ipsum corpus vere et per se et essentialiter informat" dieß zu besagen: Der vernünftige Geist belebt und gestaltet wahrhaft und durch sich und wesentlich den Leib nur insofern, als dieser einzig in Verbin-

---

[1]) „Οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος." Thomas von Aquino meinte, daß die anima vegetativa und sensitiva zuerst den Embryo zum Leibe organisiren, alsdann aber als selbstständige zu Grunde gehen, indem sie real in die anima rationalis übergehen. Allein das Wahre ist, daß die Leibseele, welche vegetative und sensitive Kräfte hat, sich mit der Geistseele zur innigsten Lebensgemeinschaft verbindet. Doch ist durch diese Verbindung und in dieser Lebenseinheit die Selbstständigkeit der Leibseele nicht aufgehoben.

dung mit jenem zu einem actuellen Leben sich entwickeln, organisiren, sowie fortleben und fortexistiren, und nur so als menschlicher gedacht werden kann. Der Geist ist deßhalb bloß sein höheres Lebensprincip und seine Lebensbedingung. Dieß ist dasselbe, was die Genesis angedeutet hat.

Baltzer sagt (Neue theologische Briefe, erste Serie. S. 69) mit Recht: „Ist nämlich der freie Geist das einzig belebende und organisirende Princip des Leibes, so muß es auch in unserem Willen stehen, das ganze Leben des Leibes zu beherrschen. Das aber können wir nicht. Unser Wille bewegt zwar nach Belieben die äußeren Glieder und läßt sie wieder ruhen. Allein wer vermag von uns in das Wachsthum des Leibes einzugreifen?“ Dieß hat bereits Johannes Damascenus erkannt (de fid. orth. lib. II. c. 12. p. 180): „*Rationis dictamen* et imperium spernit *vitalis facultas,* quae pulsatrix appellatur, itemque seminatrix seu generans; *vegetans* quoque, quae et vis altrix dicitur, ad quam *augescendi facultas* spectat, *quae* et *corpora format* et concinnat. *Neque enim hae ratione, sed natura reguntur.*“ Sonderbar ist es, daß dessenungeachtet Joh. Damascenus diese vegetativen Thätigkeiten dann wiederum (l. c. p. 179) der vernünftigen Seele = der Einen Geistseele zuschreibt: „Jam vero anima est incorporea substantia, immortalis, rationis et intelligentiae particeps, organis instructo utens corpore, cui *incrementum,* sensum et *gignendi vim* tribuat.“ Dieß ist offenbar ein Widerspruch. Denn alsdann sollte er nicht zugleich sagen, daß diese vegetativen Functionen durch die Natur (*τῇ φύσει*) zunächst regiert werden. Es ist aber auch deßhalb ein Widerspruch, weil Ein und dasselbe Princip nicht frei und physisch-nothwendig zugleich wirken, und nicht zugleich auch persönlich (selbstbewußt) und unpersönlich (nicht selbstbewußt), vernünftig und unvernünftig sein kann. Man kann mit Gewißheit behaupten, daß Ein und dasselbe Princip in seinem Ansich nicht diametral entgegengesetzte Wirkungsweisen besitzen könne, selbst wenn wir den Fall setzen, daß uns zur Stunde noch Manches vom Wesen des Geistes verborgen ist. Doch wäre es dem Joh. Damascenus leicht möglich gewesen, die reale Scheidung

zwischen Geist und Naturseele zu machen, da er erkannte, daß die vegetative Thätigkeit von der Natur bedingt und regiert werde; und dann ferner auch darum, weil er erkannte, daß die pars irrationalis der Einen Seele zwei Theile habe: „Ac rursus illa, quae rationis est expers, duas partes habet, quarum altera rationem non audit, i. e. ei non obsequitur, altera ei paret et obtemperat. Pars autem illa, quae *rationem audit,* eique obsequitur, in *iram* et *cupiditatem* distribuitur (l. c. p. 180).“ Es muß also doch das Beherrschende und das Gehorchende ein Anderes sein. Das Gehorchende ist aber hier nur die anima sensitiva der menschlichen Physis, die von dem vernünftigen und freien Geiste bewältigt, d. h. mit den Forderungen des Sittengesetzes im Geiste, in Harmonie gesetzt werden kann; aber nicht so die vegetative Thätigkeit derselben. Daher sagt auch Joh. Damascenus (l. c. p. 181): „Vegetantes autem et vitales (vires) hae sunt, quae *a voluntate*“ (des Geistes) „*non pendent.* Ac vegetantes quidem sunt, nutriendi et augescendi facultates; vitalis autem est pulsuum motrix. Hae, namque velimus, nolimus, munus suum exsequuntur.“ Wie? kann Dr. Clemens dann noch sagen, daß der Geist das allein organisirende Princip des Körpers sei, wenn Damascenus selbst sagt: „*hae facultates natura reguntur,* et non ratione (d. h. von dem Geiste)“? Oder kann der vernünftige Geist wohl Wirkungen unmittelbar auf sich beziehen, von denen er sich nicht als Causalprincip weiß? Worauf gründet sich denn die Voraussetzung des Dr. Clemens von den verborgenen, nicht selbstbewußten Wirkungen der anima rationalis? Joh. Damascenus hat daher mit Recht die vegetative und sensitive Thätigkeit auf die pars irrationalis der anima überhaupt bezogen.

Denn jedes Realprincip ist die Einheit von Sein und Denken, daher auch das Naturprincip, welches dieß Ziel ganz besonders in der psychischen Leiblichkeit des Menschen erreicht. Nur hätte Joh. Damascenus die anima sensitiva und vegetativa mit der anima rationalis nicht real identisch setzen sollen, weil dann auf diese Weise die anima humana von der Naturseele der Thiere nur graduell, aber nicht qualitativ verschieden ist. Es

wird demnach nur so viel wahr sein, daß die anima rationalis das höhere Formprincip des menschlichen Leibes sei, d. h. der vernünftige Geist gestaltet zwar nicht unmittelbar plastisch den Leib, sondern nur mittelbar durch die Leibseele (Physis), d. h. er hat hierbei einigen Einfluß; denn durch seine Verbindung mit dieser idealisirt und verklärt er das sinnlich-psychische Leben des menschlichen Leibes und macht ihn so durch seine Durchdringung (Beseelung und Belebung) zu einem wahrhaft menschlichen, da er als die anima rationalis erst die wahre (die eigentliche) anima humana und insofern das Wesen von der Form des menschlichen Leibes ist. Deßhalb heißt es in der professione fidei vom Bischof Paulinus (Opp. Epiph. edit. Petavii, tom. I. p. 1015): „Neque vero aut inanimum, aut sensus, ac *mentis expers corpus* Salvator habuit (*οὔτε γὰρ ἄψυχον οὔτε ἀναισθητὸν, οὔτε ἀνόητον σῶμα εἶχεν ὁ Σωτήρ*).“ Die menschliche Leibseele aber ist von derselben Art wie die Thierseele. Daher sagt Lupus in seiner bereits angeführten Conciliensammlung (tom. III. p. 282): „Ex laudatis Augustini testimoniis lucet *omnem irrationalem animam esse brutalem,* adeoque *humanum embryonem,* si quando *solum sensitivam,* licet solummodo *vialem* habeat, esse omnino bestiam ac brutum.“

Man kann demnach sagen: der vernünftige Geist ist das höhere Lebens- und Formprincip (das wesentliche specificirende Princip) des menschlichen Körpers, die Leibseele dagegen das niedere und zwar das unmittelbar belebende und zugleich plastisch organisirende Princip, aber nur in Lebensverbindung mit dem Geiste. Nur so läßt sich ausgleichen, was Babenstuber (l. c. Art. I. §. 1. n. 5 et 6.) sagt: Es haben Einige geglaubt (arbitrati): „animam rationalem non esse actum *informantem* materiae, et *unum* cum illa substantiale constituentem; sed *extrinsece solum* uniri humano corpori, tanquam motricem mobili. Verum contra hos stat inprimis determinatio Ecclesiae in Clem. I. de summ. Trin. et fide cath. ubi dicitur: Quisquis deinceps etc. In quibus verbis maxime notabiles sunt illae particulae „*per se et essentialiter*“. Nam quid alicui convenit per se et essentialiter, convenit *ei in quantum tali:* cum

proinde juxta definitionem Ecclesiae conveniat animae rationali per se et essentialiter, quod sit forma humani corporis, id ei convenit in *quantum tali*, seu *quatenus rationalis* est." Doch ist es unrichtig, wenn Babenstuber auch meint, daß die anima rationalis *qua* talis den Körper unmittelbar belebe und organisire. Denn die anima sensitiva ist nach ihm nur eine Potenz der anima rationalis bezogen auf den Körper. Daher bemerkt er auch (art. III. n. 1. p. 122): „Certum est contra Platonem, aliosque Veteres, non tantum animam *pure materialem*, sed et *spiritualem* hominis esse formam *vere informantem*" (ein belebendes und specifisch gestaltendes Princip) „ita quoad istam definitum est in Clem. I. de Summa Trinit. et fide cath. Non itaque anima rationalis se habet erga corpus, sicut navarchus erga navem, quam gubernat: aut Angelus erga coelum, quod circumvolvit tanquam actus *extrinsece assistens;* sed per *veram informationem*" (Beseelung) „*materiae* illud constituit atque vivificat." Staudenmaier sagt (Dogm. III. Bd. 2. Abth. S. 732): „Beseelung ist Belebung." — Wir meinen hier nur so viel annehmen zu dürfen: daß der vernünftige Geist den Körper dadurch constituire, indem durch seine Verbindung mit ihm zur Lebenseinheit das schlummernde leibliche Leben in die Lebenswirklichkeit übergeht, also zum wirklichen geweckt werde und sich sodann fortgestalte, und daß er dem Leibe die höhere Lebensform, d. i. die menschlich vernünftige Lebensform gebe.

Wohl wird nun Dr. Clemens sagen: Man hat schon längst im Mittelalter auch die anima sensitiva (die Leibseele) für sich als von der anima rationalis qualitativ verschieden erweisen wollen; und deßhalb eine forma materialis und eine forma spiritualis (d. h. ein doppeltes Lebens- und Organisirungs-Princip) statuirt. Man brachte dieselben Gründe vor, wie der sogenannte neuere Dualismus, welche aber bereits von den Thomisten widerlegt worden sind. Wir läugnen dieß nicht, daß man Widerlegungen versucht hat, aber es frägt sich nur: ob sie auch stichhaltig seien? Wir unsererseits glauben diese Frage verneinen

zu müssen. Wir werden dieses sogleich durch die Prüfung der gewöhnlich vorgebrachten Gegengründe nachweisen.

Suarez hat sich hierin gewiß besonders hervorgethan; deßhalb ist es billig, seine Widerlegung zuerst zu vernehmen. Er sagt (Metaph. Moguntiae. Tom. I. disp. XV. p. 341): „Solum in homine videtur inveniri peculiaris *necessitas plurium animarum,* saltem *duarum ob duas praecipuas causas hominis proprias.* — Una est, quia rationalis anima est perfecte *spiritualis et indivisibilis,* maximeque distans ab imperfectione materiae: et ideo extrema tam distantia non videntur posse immediate conjungi: est ergo necessaria *aliqua forma, qua mediante uniantur.* — Atque haec ratio peculiariter favet *opinioni Henrici,* nam anima rationalis cum sit *incorporea, non potest dare esse corporeum:* ergo nec potest esse *forma corporeitatis.* — Et eadem ratione non potest esse forma *vegetativa,* aut *sensitiva* formaliter, nam hujusmodi formae sunt *materiales* et *corruptibiles:* ergo praeter haec requiritur in homine aliqua *forma materialis* praeter animam, sive sit illa *una,* sive multiplex."

Suarez meint nun: die Annahme von zwei Seelen sei nicht bloß von der Philosophie nicht beweisbar, sondern auch in Bezug auf den Glauben minder sicher. Er stützt sich dabei auf den Satz: „Non distingui realiter *formas propter diversa praedicata quidditativa* inter se subordinata." (Metaph. Tom. I. disp. XV. sect. X. p. 341.)

Darauf ist zu bemerken, daß allerdings bei den Formen dann noch kein qualitativer Unterschied anzusetzen ist, wenn die Prädicate derselben so einander untergeordnet sind, daß bloß eine Steigerung stattfindet, daher auch nur ein gradueller (quantitativer) Unterschied, wie dieß in den drei verschiedenen Naturreichen der Fall ist. Denn das Mineral, die Pflanze und das Thier sind nicht qualitativ, sondern nur quantitativ (graduell) von einander verschieden. Ihre drei constituirenden und specificirenden Formen sind demnach keine qualitativ verschiedene Lebens- und Organisirungs-Principe. Aber anders ist es, wenn in der Subordination die Prädicate keine bloße Steigerungen, sondern

qualitativ verschieden sind, weil sie als contradictorisch-conträre Gegensätze auftreten, alsdann ist es wohl nöthig, wesentlich verschiedene Formen oder Lebens- und Organisirungsprincipe anzunehmen. Denn so ist der Geist unsterblich, vernünftig und frei, die menschliche Leibseele dagegen sterblich, unvernünftig und unfrei. — Suarez sagt (l. c. p. 341 et 342) weiter: „Si anima sensitiva v. g. esset in homine *re* distincta a rationali, illa esset *specifice contracta intra gradum sensitivum:* unde esset *quaedam anima irrationalis,* et *belluina,* quae *seclusa rationali,* aut per intellectum, aut reipsa saltem per potentiam Dei vere constitueret *quoddam brutum* tam *integrum* et *completum* in specie animalis, sicut est equus: quo modo recte ait Augustinus (l. 82. q. 8. ad Apoll.): dum asseruit, Verbum assumsisse animam sensitivam sine rationali, re ipsa dixisse, assumsisse quamdam belluam. Quomodo ergo posset compositum tali anima constitutum *ulterius informari anima rationali.*“

Suarez glaubt also: die anima sensitiva (die Leibseele) könne nicht wesentlich verschieden sein von dem Geiste, weil man sonst sagen müßte: der Mensch habe eine Thierseele angenommen und constituire so ein förmliches Thier, sobald die vernünftige Seele ausgeschieden werde. — Obwohl nun die Leibseele des Menschen der Thierseele ähnlich ist, — weil sie, da der Mensch seiner Naturseite nach der Gipfelpunkt der Natur ist, nur graduell von derselben verschieden, aber eben deßhalb nur ähnlich und nicht eine wahre Thierseele ist, da sie zur Lebenseinheit mit dem Geiste bestimmt ist, was bei der Thierseele nicht stattfindet: so würde dessenungeachtet, wenn auch der von Suarez angenommene Fall in Wirklichkeit träte, der Mensch nicht zu einem selbstständigen Thier, sondern der Körper löst sich einfach in seinen Bestandtheilen auf, weil die menschliche Leibseele nur in der organischen Lebenseinheit mit dem Geiste Leben besitzt, und außerhalb dieser Verbindung keinen Zweck des Daseins hat. Weiter muß bemerkt werden, daß das Thierindividuum kein „Compositum aus zwei Substanzen“ ist, nämlich: Leib (Materie) und anima sensitiva (forma); denn letztere fällt ja mit dem äußern Leibe, als seine

bewußte, wahrnehmende, empfindende und begehrende Innerlichkeit zusammen. — Wenn aber Suarez sagt: er wüßte nicht, wozu es dann nöthig und wie es möglich wäre, daß das menschliche Naturindividuum noch von der vernünftigen Seele belebt, constituirt (organisirt) und specificirt würde: so hat er übersehen, daß der Geist durch seine Belebung und Constituirung der Natursele den Leib erst zu einem wahrhaft menschlichen mache, und daß er so das höhere Lebensprincip vom leiblichen Leben ist, und eben so auch qua *rationalis* die forma corporis. Er muß sonach als die hegemonische Substanz in der Menschennatur das Sinnliche des Leibes beherrschen und idealisiren. Denn so unterschied der unbekannte Verfasser des Dialog. VI. adversus Apollinaristas, ed. Schultze, tom. V. p. 1082 bereits einen beseelten Leib, der nicht freiwillig leiden kann, und einen geistig beseelten Leib, der dessen fähig ist. Hieraus ist demnach der Unterschied zwischen der nicht geistigen oder vernunftlosen Beseelung des Leibes und zwischen der vernünftigen oder geistigen klar. Der Rechtgläubige unterscheidet nämlich die Kreuzigung und das freiwillige Leiden des Heilandes. Dieses fällt dem Apollinaristen auf, und er fragt deßhalb: ob denn die Kreuzigung etwas Anderes sei, als das Leiden? Der Orthodoxe antwortet hierauf: Allerdings. Der Apollinarist sagt von Christo (l. c.): „Ergo etiam homo crucifixus est pro nobis?" — Orth.: „Non nudus, sed filius Dei, cum Deus esset, et pro nobis crucifigi vellet, univit sibi corpus animatum et rationis particeps, quod crucifigi posset, voluntarie patiendo („*ἥνωσεν ἑαυτῷ σῶμα ἔμψυχον λογικὸν, τὸ δυνάμενον σταυρωθῆναι μετὰ ἑκουσίου πάθους*")." — Apollinar.: „Cur dicis crucifixum fuisse patiendo? *Aliudne est crucifixio, aliud passio?*" — Orthod.: *„Omnino, si voluntaria est passio."* Apoll.: „Quomodo?" — Orthod.: „Potest quidem crucifigi corpus *animatum;* non potest *voluntarie pati,* nisi sit anima" (Geistseele) „et quidem *rationali* praeditum („*ὅτι σῶμα ἔμψυχον σταυρωθῆναι δύναται· παθεῖν δὲ ἑκουσίως οὐ δύναται, μὴ ὂν ἔμψυχον, λογικόν*"). Atque haec est impietas hominum, qui (Christum) negant habuisse animam" (Geist), „cum enim

corpus sine anima“ (Geist) „*voluntariam passionem* sentire non potuerit, necesse est, aut Verbum, cum vice animae“ (Geist) „fungeretur, fuisse affectum dolore; aut nullum prorsus exstitisse voluntariae passionis sensum.“ Hieraus erhellet, daß es eine Leibseele gibt (corpus animatum), und daß der von der Naturseele beseelte Leib nicht freiwillig leiden kann; weßhalb er noch von der vernünftigen Geistseele beseelt werden muß. Hier haben wir ohne Zweifel den Sinn von dem Canon, in welchem die vernünftige Geistseele die forma corporis genannt wird. Denn die vernünftige Geistseele macht erst durch ihre Beseelung und Belebung der Naturseele den Leib zu einem wahrhaft menschlichen. Daher sagt auch der Orthodoxe (l. c. p. 1091): „Quomodo enim caro possit esse *humana, quam anima rationalis non animaverit?* („*πῶς γὰρ ἡ μὴ ψυχωθεῖσα ψυχῇ λογικῇ σὰρξ, ἀνθρωπίνη δύναται εἶναι*“);“ und sodann (daselbst): „Illa igitur caro non est *humana*, quae rationalis animae non est particeps“. Deßhalb bemerkt der Apollinarist selbst darauf: Wenn irgend ein irdischer Körper (terrenum aliquod corpus) „accepit animam *rationis expertem*, fit *animal* ab homine diversum“. Weil jedoch Manche (wie z. B. der unbekannte Verfasser in der Beleuchtung Baltzer's, Bamberg 1853) noch zweifeln, ob denn hier wirklich eine Naturseele gemeint sei, — so wollen wir noch einige Stellen beifügen, um es noch mehr zu erhärten. Denn so sagt der Orthodoxe (l. c. p. 1090) von der Gottheit Christi: „Ita fieri non potuit, ut absque anima rationali in agone versaretur. Nam *anima rationis expers non angitur*, mortem prospiciens; sed instar bovis, aut alterius cujuscunque bruti, ad occisionem ducitur („*ἄλογος γὰρ ψυχὴ οὐκ ἀγωνιᾷ, προγινώσκουσα θάνατον, ἀλλ᾽ ὡς βοῦς ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται, ἢ καὶ ὡς ἕτερόν τι τῶν ἀλόγων*“).“ — Hier ist die vernunftlose Naturseele der vernünftigen Geistseele gegenübergestellt und bemerkt, daß, weil bloß letztere den Tod (des Leibes) vorhersehen kann, die erstere auch nicht in Voraussehung des Todes geängstigt zu werden vermag. Daß jedoch der menschliche Leib an sich bloß eine Art Thierseele (= Naturseele) hat, und insofern noch kein wahrhaft menschlicher sei, so lange er

nicht auch zugleich mit der vernünftigen Geistseele verbunden ist und von ihr mitbeseelt wird, geht aus einer andern Stelle noch bestimmter hervor. Der Apollinarist nämlich meint (l. c. p. 1100): „Spiritus divinus unitus carni est homo.“ Hierauf entgegnet der Orthodoxe: „Nugaris, neque enim si spiritus (sc. divinus) uniatur carni, *protinus existit homo,* sed potest esse aut bos, aut asinus, aut *animal quippiam carne praeditum.*“ Endlich (l. c. p. 1095): „Quemadmodum enim, cum hominem dicimus animal“ (= ζῶον = Thier = beseeltes Wesen) „univoce cum *equo,* aut alio quocunque animantium dicimus, nec tamen protinus quodlibet animal“ (nicht jedes beseelte Wesen) „est rationale“ (ein vernünftiger Geist) („*οὐ πάντως δὲ καὶ λογικὸν πᾶν ζῶον*“), „ita, etiamsi Christum univoce cum aliis *hominem* dicimus, non tamen protinus quilibet homo est *Christus.*“ Hiermit ist gesagt, daß der Mensch von Seite seines Leibes eine Naturseele hat, wie jedes andere Thier, aber zugleich auch eine vernünftige Geistseele, welche ihm erst die wahre Menschheitsform verleiht. Die menschliche Leibseele ist demnach ohne Zweifel auch eine Lebensseele; dahin deutet folgende Stelle (l. c. p. 1098): „Quemadmodum hominem cogitamus, *rationalem* propter vim ratiocinandi, et *animal* propter animalitatem („*καὶ ζῶον διὰ τὸ ζωτικόν*“).“ Denn das Wort animal wird ja abgeleitet von anima; daher animatum, = animal. — Übrigens bemerken wir nur noch, daß allerdings die Dialoge VI. und VII. (adversus Apollinaristas) dem Theodoret nicht zuzuschreiben sind. Denn nach Dr. Feßler sollen dieselben einen andern Mann zum Verfasser haben, und wahrscheinlich dem Maximus Confessor zugehören. Feßler sagt (instit. patrol. tom. II. p. 705): „Antiqui, sed incerti auctoris sunt, forte S. Maximi Confessoris.“ Allein kommen dieselben auf diese Weise nicht von einem Häretiker, so läßt sich aus ihnen gewiß ohne Anstand ein Zeugniß zur Rechtfertigung des sogenannten neueren Dualismus schöpfen. — Es ist aber aus diesem Zeugnisse nun klar, weßhalb die informatio corporis humani von der Naturseele nicht ausreicht, und weßhalb die informatio desselben von der anima rationalis noch hinzutritt.

Ein weiterer Grund, aus welchem Suarez sich gegen die Annahme des qualitativen Unterschiedes zwischen der anima sensitiva und rationalis sträubt, ist: „Quia si *intercederet* anima sensitiva, intellectiva esset *purum principium intelligendi:* purum autem intelligendi principium non est *aptum ad informandum corpus:* ut ergo anima rationalis sit *vera forma corporis,* oportet ut ipsamet sit principium non tantum intellectionum, sed etiam *operationum,* quae exercentur *per corpus:* ergo maxime operationum *sensitivarum,* quae sunt actionibus intelligendi propinquiores. — Cum ergo rationalis anima, etiamsi sit *indivisibilis,* vera *forma* sit substantialis corporis, *habet quidquid* necessarium est, ut sit forma *corporeitatis.* Ex quo etiam concludi potest, continere etiam sufficienter *gradus intermedios, vegetativum* sc. et *sensitivum,* ita ut eos formaliter conferre possit composito, quia non potest continere extremos gradus sine his mediis.“ Suarez meint demnach: Trennt man die anima sensitiva von der rationalis real, so kann die letztere nicht mehr vera forma corporis sein. Denn alsdann ist sie reiner Geist; dieser kann aber den Leib nicht informiren; daher muß die anima rationalis zu diesem Endzweck auch die potentias sensitivas besitzen, welche zugleich in einem näheren Verhältniß zu den geistigen Thätigkeiten stehen. — Allein der Geist kann die Lebensbedingung des menschlichen Leibes sein, ohne daß er deßhalb auch die anima sensitiva in sich befaßt, d. h. mit ihr real eins ist, weil er nur das höhere Lebensprincip des Leibes bildet, und den Leib auch mittelbar durch die Leibseele beleben kann, mit der er zur innigsten Lebenseinheit verbunden ist. Und ebenso kann er auch sein höheres formgebendes Princip sein, weil er ja dem Leibe durch seine Beseelung bloß die höhere Lebensform zu geben hat. So muß es sich in der That auch verhalten. Denn wozu sagt der Glossator des Canons vom Vienner Concil: daß auch die anima sensitiva forma corporis sei — „darüber war kein Streit“? Und es wird hierbei zugleich bemerkt, daß dieses Formprincip nur ein sterbliches Leben habe, also kann es doch offenbar nicht von der anima rationalis mitgetheilt worden sein, die an sich unsterbliches

Leben besitzt, und es wäre auch inconsequent, wenn Ein und dasselbe Princip qua anima rationalis unsterblich und qua anima sensitiva sterblich sein sollte. Henricus hat daher in dieser Beziehung mit der Bemerkung vollkommen Recht: daß der Geist nicht unmittelbares Form- und Organisirungs-Princip des menschlichen Körpers sein könne („forma corporeitatis“ nämlich genommen = „forma substantialis materiae“).

Ein Hauptgrund, den Suarez angibt, warum ihm die Annahme von zwei Seelen unrichtig scheint, ist ferner: „Altera causa est“ (cfr. Metaph. tom. I. disp. XV. sect. X. p. 341), „quia in homine sunt *operationes contrariae,* nam caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem: non possunt autem contrariae operationes *ab eodem principio prodire,* sed a contrariis. — Quo argumento utitur *Occam,* qui hanc sententiam docet (quodl. II. qu. 10 et 11.), addit etiam *distingui has animas* a forma *corporeitatis*, et in brutis etiam distinctam facit talem formam ab *anima sensitiva* eorum. De anima *sensitiva* vero et *vegetativa* negat *esse distinctas.* In quo certe consequenter non loquitur.“ Suarez löst nun diesen Einwurf so (l. c. p. 343): „Ad ultimam rationem Occami respondetur: inprimis *diversitatem, vel oppositionem operationum* indicare *diversitatem facultatum proximarum,* non vero *formarum.* — Deinde dicitur, dupliciter intelligi posse, esse in homine *operationes contrarias,* si vel *simul,* vel *diversis temporibus.* Hoc posterius non solum in eadem anima, sed in eadem potentia accidere potest: illud autem *prius non est verum,* intellectum de propria contrarietate: nam quando voluntas et appetitus simul moventur affectibus contrariis, tendunt in objecta sub diversis rationibus et diverso etiam modo: nam si affectus unius est efficax, alterius est inefficax, ex quo potius colligitur, hos appetitus in eadem anima radicari: nam motus unius retardat motum alterius, si sit aliquo modo repugnans: si autem inter se consentiant uterque, facilius et promptius fit.“

Man sieht, diese Widerlegung geht darauf hinaus: daß die Verschiedenheit der Wirksamkeiten nur eine Verschiedenheit der

nächsten Kräfte, aber noch nicht der Formen anzeige. Suarez hätte allerdings Recht: wenn Occam bloß auf die graduelle Verschiedenheit der Wirksamkeiten Rücksicht genommen hätte, — allein er bewies aus der qualitativen Verschiedenheit derselben, daß man nothwendig qualitativ verschiedene Thätigkeitsprincipe annehmen müsse. Denn nach ihm ist der Geist auch Princip mehrerer der Art nach verschiedener Thätigkeiten. So sind Vernunft und Begehren Eine und dieselbe Wesenheit (derselbe Geist) und nur nach Verschiedenheit der Verrichtungen auch verschiedentlich bezeichnet. „Una est animae natura, quae *diversificatur* secundum officia; — una, quae in se individua principium est *plurium actuum specie* distinctorum.“ (Sent. l. II. dist. XVI.) Occam stellt selbst einen Grundsatz auf, wann man genöthigt sei, qualitativ verschiedene Principien anzunehmen. Biel führt diesen Grundsatz in seinem Collect. in Occami sent. l. II. dist. 16. an: „Aliquando tamen ex *distinctione actuum* potest argui distinctio potentiarum, cum sc. circa idem objectum unum vel plura certo modo approximatum vel approximata omnibus extrinsecis sc. medio et ceteris eodem modo se habentibus, possunt haberi duo actus et certa potentia vel principium potest habere unum actum et non alium; — tunc necessario sequitur, quod potentiae elicitivae eorum actuum sint distinctae.“ „Dieses ist nun offenbar der Fall bei der Sinnlichkeit und bei der Vernunft: denn die Sinnlichkeit kann z. B. durchaus nur das Sinnlich-Angenehme, niemals aber das Sinnlich-Unangenehme lieben, wenn es auch noch so sehr das allein Sittlich-Mögliche sein sollte: so wie umgekehrt die Vernunft immer nur das Sittlich-Gute und Rechte billigen kann, nimmermehr aber das Sinnlich-Angenehme, wenn sich sein Genuß mit der Sittlichkeit nicht verträgt; weßwegen denn auch die Vernunft oft verwirft, was die Sinnlichkeit begehrt, und billiget, was diese flieht. — Demnach kann Vernunft und Sinnlichkeit durchaus nicht von einander abgeleitet werden, weil sie gar nichts mit einander gemein haben, und setzen mithin zweierlei realiter verschiedene Principien (d. i. zweierlei Seelen, jene eine thierische, diese eine vernünftige) voraus.“ Also Rixner

über Occams Lehre in seinem „Handb. der Gesch. der Philosophie", Sulzb. 1829. 2. Aufl. S. 151 und 152. — Daher bemerken wir gegen Suarez: Es ist allerdings möglich, daß zugleich zwei qualitativ entgegengesetzte Acte oder — besser gesagt — Zustände und Affecte im Menschen stattfinden können. So ist weltbekannt, und wir haben bereits früher in unserer „Trinitätslehre" auf dieses eclatante Beispiel und die daraus resultirende Wahrheit hingewiesen, daß Polycarp der Märtyrer, auf dem brennenden Scheiterhaufen zu Smyrna die heftigsten leiblichen Qualen empfindend, im Geiste hocherfreut war, daß er gewürdigt wurde, sein Leben für die Ehre Christi hinzuopfern. Wir fragen: Ist hier nicht ein Zugleich? Freude und Schmerz? Können diese entgegengesetzten Zustände wohl an einem und demselben Princip in demselben Momente stattfinden? Gewiß nicht! Es war und ist dieses nur möglich, wenn die anima rationalis von der anima sensitiva real und nicht bloß formal verschieden ist, und wenn beide zu Einer Lebenseinheit vereint sind. — Kurz: derselbe Mensch kann zugleich erfreut und leidend sein, weil er Eine Person, ein Ich, und die Synthese von zwei qualitativ verschiedenen psychischen Principien — von Geist und Leibseele, ist. Wir wollen noch auf eine andere für unsere Ansicht sprechende Thatsache hinweisen. Der Mensch kann offenbar nicht als dasselbe Princip die sinnliche Wollust verabscheuen, und doch zugleich begehren. Dieß kann er nur, weil er eine selbstbewußte Synthese und eine Person ist; denn als sittlicher Geist wird er sie verabscheuen, während in demselben Momente sein „Fleisch" (seine Naturseele) nach ihr gelüstet. Es müssen demnach eine Geistseele und eine Naturseele (Leibseele = Sinnenseele) im Menschen angenommen werden, die jedoch qualitativ verschieden sind, und die anima sensitiva muß vom Geiste beherrscht werden können. Mithin sind im Menschen zwei wesentlich verschiedene (substantielle) Formen. — Wenn sodann Occam den Geist und die anima sensitiva noch von der forma corporeitatis real unterscheidet, so ist dieß nur vom Geiste wahr, da die anima sensitiva mit der forma corporeitatis zusammenfällt. Denn das plastische Formprincip ist ja nur die äußere gestaltende

Seite des Naturlebens, wie die Sinnenseele die innere bewußte Seite desselben ist, und es ist daher unrichtig, wenn Occam die forma corporeitatis im Menschen wie im Thiere von der Sinnenseele real (qualitativ) unterscheidet, während er mit großem Scharfblicke die Identität der anima vegetativa und sensitiva erkannt hat. Suarez bemerkt deßhalb mit Recht, daß er inconsequent die anima sensitiva und vegetativa nicht realiter unterscheide, da er doch die forma corporeitatis von beiden realiter unterschieden hatte.

Es wird hier nicht am unrechten Platze sein, noch einen neueren Versuch zu prüfen, der sich gleichfalls zur Aufgabe gesetzt, die reale Einheit und Identität der vegetativen, sensitiven und geistigen Seele im Menschen darzuthun, woraus wir dann ersehen können, ob die neueren Gründe für diese Behauptung etwa stichhaltiger seien. Babenstuber führt in seiner „Philosophia Thomistica" die gegen diese Behauptung zu seiner Zeit gemachten Einwendungen an, und sucht sie hierauf zu widerlegen.

I. Er sagt (p. 115): „Objicies: neque *esse corporeum* neque *esse organicum dare potest anima rationalis:* ergo in homine debet admitti forma substantialis praeter animam" (Geist), „quae praestet ejusmodi effectus formales. — Sed quaenam illa, nisi *forma corporeitatis,* aut multiplex forma partialis? Conseq. est legitima, ant. prob. nam *forma spiritualis* non potest dare esse corporeum et organicum: sed anima rationalis est *forma spiritualis;* ergo non potest dare esse corporeum et organicum. Min. est certa, maj. facile ostenditur: quia nemo potest dare, quod non habet: sed forma spiritualis non habet esse corporeum uti nec organicum; ergo forma spiritualis non potest dare esse corporeum et organicum."

Babenstuber antwortet nun also auf diesen Einwurf (p. 115): „Forma spiritualis, quae non est corporea saltem *ut quo,* non potest dare esse corporeum et organicum, conced. quae est corporea ut quo, neg. Atqui anima rationalis, quamvis sit *spiritualis ut quod,* est etiam *corporea ut quo*: quia nempe per essentiam non tantum est vera forma corporis naturalis,

sed insuper tanquam forma *superior* continet sufficienter *effectus formales formarum inferiorum.* Unde potest ipsa *sola* dare materiae, quidquid darent formae corporeitatis et formae partiales distinctae, si existerent: quemadmodum potest una ipsa praeter esse rationale dare simul esse vegetativum et sensitivum aeque, aut etiam perfectius, ac si in homine *essent tres realiter* distinctae animae." — Diese Widerlegung Babenstuber's ist aber nichts weniger als genügend. Er meint also: die „anima rationalis, quamvis sit spiritualis ut quod, est etiam corporea, ut quo" — und deßwegen kann sie auch materielles Leben dem Leibe ertheilen. Nur der reine Geist vermag dieß nicht, weil er eine bereits vollendete Substanz ist. So drückt sich auch Suarez (Metaph. de anim. lib. I. cap. 12.) aus: „Quia intelligentiae Angelicae sunt *completae* substantiae." Allein es vermag dieß auch nicht der synthetische Geist (der für die Lebensgemeinschaft mit einem Leibe bestimmt ist) oder eine intelligentia incompleta. Denn nimmt man dieß an, so hebt man hierdurch die wesentliche Verschiedenheit zwischen Geist und Leib wieder auf. Auch ist es dann rein unnöthig, zu beweisen: daß die anima rationalis: „spiritualis, i. e. *immaterialis*" sei. Denn die Lebensfunctionen der Nutrition, des Athmens, des Wachsens u. s. w. sind doch offenbar materiell, was durch nichts besser als das Thierleben bewiesen wird. Daß die Thierseele kein Geist ist, behaupten ja alle Scholastiker. Aus der Qualität der Erscheinungen aber nur kann und muß man die Qualität des wirkenden Princips erschließen. — Nach der (sogenannten) alten dualistischen Ansicht müssen wir sagen: die anima rationalis ist der Inbegriff von geistigen und materiellen Lebenskräften. Das Verhältniß zwischen beiden kann daher nur ein quantitatives sein, d. h. eine Potenzirung, wodurch handgreiflich der qualitative Unterschied zwischen Geist und Leib aufgehoben ist. Consequent wäre der Geist, wenn er dem Leibe materielles Leben verleihen kann, weiter nichts, als eine gesteigerte Natursubjectivität, was jedoch philosophisch und dogmatisch falsch ist. Mit Recht sagte daher Amandus Hermann: „Anima" (der Geist) „nihil corporis habere potest, et

consequenter nihil dare." Manche Scholastiker (die Scotisten) haben deßwegen angenommen: daß eine eigene Form — die forma corporeitatis substantialis zwar anfangs den äußern Leib (den Embryo) gestalte und einrichte, besonders nach der Größe (Quantität), und daß diese forma corporeitatis der forma substantialis animae rationalis vorausgehe, welche zugleich die anima sensitiva und vegetativa modo inextenso in sich enthalte, daß jedoch die eigentliche Belebung (informatio) dieses organisch-gestalteten Körpers erst durch die anima rationalis geschehe. Allein die erste Organisirung des Körpers (die bloße Gestalt-, Glieder- und Organen-Bildung) ist ja auch schon Lebensthätigkeit und zwar vegetative, mithin muß die forma corporeitatis mit der anima vegetativa und da ein lebendiges animales Cerebralsystem nicht denkbar ist ohne Sinnesthätigkeit, auch zugleich mit der anima sensitiva real eins sein. Denn jedes Princip hat seine eigene Selbstbethätigung, daher auch die Natursubstanz des Leibes. Deßhalb kann aber eben die anima rationalis nicht zugleich die unmittelbar belebende Leibseele sein. Wir gebrauchen hier den Grundsatz, welchen ein Scholastiker selbst, Hugo Cavellus (Suppl. disp. I. sect. IV. p. 587) aufstellt: „Nulla forma dat virtualiter *effectum sibi repugnantem*, alioquin non posset ignis dare frigus; sed *extendi* repugnat *intellectivae;* ergo." Wohl hat Hugo Cavellus, als Scotist, diesen Grundsatz nur gebraucht, um zu erweisen, daß eine gewisse forma der anima rationalis vorausgehen (praecedere) müsse, um die Organisation des Körpers zu bewerkstelligen, nämlich: die forma substantialis corporeitatis. Dann: „Item forma dans esse per informationem" (Belebung), „*dat illud esse, quod in se habet* secundum *substantiam;* ergo sicut corporalis semper dat esse corporale, ita spiritualis spirituale." — Dadurch ist unsere Behauptung gegründet: Anima rationalis non informat *immediate* materiam (den Leib). — Um nun wieder zu Babenstuber zurückzukehren, so hat er selbst, um zu beweisen, daß die anima rationalis *spiritualis* sei, den Grundsatz aufgestellt (l. c. p. 163): „Quod modus connaturalis *operandi* non possit excedere *modum essendi*, quem sequitur et *in quo*

radicatur. Consequenter principium, quod habet modum *operandi spiritualem*, est *spirituale*.“ Er hätte demnach seinem Grundsatze getreu bleiben, und dem Geiste bloß geistige Thätigkeiten zuschreiben sollen, aber nicht auch das Vermögen: dem Leibe materielle Kräfte, z. B. des Athmens, des Wachsthums und der Ernährung, zu ertheilen. Denn ich kann dann offenbar sagen: „Principium, quod habet etiam *modum operandi materialem* (seu sensualem), est *materiale* aut sensibile.“ Also ist die anima rationalis einerseits spiritualis, aber anderseits zugleich auch materialis. Frage: ist dieß denkbar? — Hierauf: sind die Kraftäußerungen der anima rationalis geistige und materielle (sinnliche), so muß sie ja auch ut quod, d. h. in ihrem Ansich geistig und materiell sein. Denn die Erscheinung ist nichts Anderes, als die Selbstoffenbarung eines Wesens. Es ist sonach mit der Distinction: Anima rationalis est corporea ut quo, aber nicht corporea ut quod die Spiritualität derselben nicht gerettet. — Wenn daher auch die anima rationalis die niedern Formen überragen würde, so wäre sie doch nur eine Potenzirung dieser niederen Formen, um so mehr, wenn sie dieselben noch in sich befaßt. Denn diese Steigerung der Lebenskräfte findet nur im Naturreiche statt, wo zugleich die niedern in die höhern immer aufgehoben (conservirt) sind. Es herrscht da überall nur ein quantitativer Unterschied zwischen den verschiedenen gradus vitae. Wir glauben daher, daß der Beweis Babenstuber's für die Spiritualität der anima rationalis in unserer Zeit schwerlich die pantheistische Psychologie Hegel's widerlegen wird, wenn er (n. 9. p. 163) bei der Frage: „Quo sensu anima rationalis dicatur corporea ut quo?“ sagt: „Objicies. Anima rationalis informat corpus; dat formaliter gradum corporis; est radix quantitatis; est radix quantitatis et aliarum proprietatum corporearum in homine: ergo est forma corporea.“

„Respondeo conc. Ant. dist. conseq. ergo est corporea ut quo, conc. ut quod, neg. conseq. Sensus solutionis est, quod anima rationalis, ut explicat Goudin, *habeat quidem in se, quidquid habent formae corporales*, ideoque non modo possit communicari corpori, sed eidem praeterea tribuat, quidquid

tribuunt formae corporeae, nempe gradum corporeitatis, quantitatem etc., attamen in sua *entitate sic emineat* supra formas corporeas, ut pertineat ad classem formarum incorporearum, sitque proinde *ut quod*, hoc est *entitative incorporea* et immaterialis, cum nihil prohibeat id, quod continet *dotes aliarum formarum*, esse iis omnibus in *entitate sublimius* et excellentius."

Außerdem ist noch zu erwägen: der menschliche Geist hat allerdings nicht bloß die Bestimmung, für sich zum Leben zu kommen, sondern auch die Aufgabe: sich mit dem Leibe zur Lebensgemeinschaft zu verbinden, und denselben vernünftig und sittlich zu leiten und seiner Idee gemäß zu vollenden. Allein, wenn auch dieses geschieht, wenn auch der Geist in Wechselwirkung mit der Materie des Körpers tritt, so kann er doch nicht die ursprüngliche Qualität seiner Natur (Wesenheit), d. h. die Spiritualität ablegen, noch eine andere Wesenheit annehmen. Ist der Geist an sich immateriell, so muß er das auch bleiben in der Wechselwirkung mit dem Leibe, d. h. er kann nun nicht als *ut quo* materiell wirken, sondern nur seine geistige Thätigkeit mittelst der Leibesthätigkeit (der mithin schon lebendigen) nach Außen manifestiren. Übrigens könnte man ja auch sagen: der Leib ist für den Geist bestimmt, und zwar als sein Organ, mithin muß er als quod zwar materiell sein, aber als quo gleichfalls geistige Kräfte besitzen, weil er sonst nicht auf den Geist ein-, zurück- und mit ihm wirken könnte. Wer aber würde diese Behauptung unterschreiben? Denn zur Ein-, Rück- und Mitwirkung gehört nur Lebensthätigkeit. Diesen Punkt (Gedanken) fanden wir später auch bei der Lectüre des öfters erwähnten Werkes von Locherer hierin zu unserer Überraschung bestätigt. Tom. II. p. 99 sagt er, indem er den Satz: „Animam non esse *formaliter corpoream*, sed *virtualiter* et eminenter, quod sufficit, *ut praestet composito gradum corporis*" als Scotist widerlegt: „Quia si forma *spiritualis* continet *virtualiter esse corporeum*, etiam *forma corporea* potest continere *virtualiter esse incorporeum*, et *spirituale*, cum non sit major ratio, de uno ac de alio." Wir ersehen daraus, daß die Scotisten richtig

erkannten, daß die anima rationalis nicht materielles Leben in sich besitzen könne, weßhalb sie noch eine andere Form, die forma corporeitatis annahmen. Denn so sagt Locherer (l. c. p. 99) gegen den erst angeführten Satz: „Sed contra est: quia nulla forma continet *virtualiter* seu eminenter effectum *suae naturae oppositum.* Sed *gradus corporeitatis* immediate opponitur *naturae animae rationalis,* quae *spiritualis* est: ergo nequit illum virtualiter seu eminenter continere.“ Sie verlangten deßhalb ein eigenes constituirendes Princip des menschlichen Leibes — die forma corporeitatis, — weil derselbe sich früher entwickelt und organisirt, als die vernünftige Seele nach ihrer Ansicht mit ihm verbunden wird. Locherer bemerkt (l. c. p. 99): „Anima rationalis non potest formaliter constituere corpus: ergo supponit illud formaliter constitutum in aliquo priori ante ipsam. — Probatur minor: *nulla res potest dare illud, quod in se ipsa non habet:* sed anima rationalis *non est corporea,* ergo non potest *formaliter constituere corpus, ergo ratio corporis aliunde* debet provenire.“ Die Thomisten haben dagegen ganz richtig erkannt, daß Duns Scotus nicht ganz consequent ist. Denn wenn er zugibt, daß die anima rationalis auch die anima vegetativa und sensitiva in sich befaßt, welche sich doch gleichfalls auf die Constituirung des Leibes zunächst beziehen, warum sollte sie dann nicht auch die forma corporeitatis in sich einschließen? Die Scotisten erkannten auf diese Weise bloß die qualitative Verschiedenheit der reinen Materie des Leibes, aber nicht auch die des sinnlich-psychischen Lebens vom Geiste. Und dessenungeachtet setzten sie nicht den Thiergeist (die vegetative und sensitive Thierseele) im Wesen mit der vernünftigen Seele identisch. Aus dieser Betrachtung geht aber wieder gerade hervor, daß die anima rationalis nur in einem andern und höhern Sinne das Lebens- und Gestaltungsprincip des menschlichen Leibes sein könne. Negirt man dieß, so verfällt man in eine eutychianische Anthropologie. Denn so blieb ungeachtet der unio duarum naturarum in Christo die Divinitas bei der Kreuzigung als solche impassibilis und das Leiden bezog sich an sich auf seine Menschheit, und ward dem λόγος nur wegen der Einheit der Person (wegen der Lebens-

Gemeinschaft beider Naturen) vindicirt, aber keineswegs an sich. Man kann daher auch sagen: der Geist belebt wohl den Leib, aber nicht an sich, sondern durch die Naturseele (da seine Verbindung mit ihr die Weckung ihres potentiellen Lebens zum actuellen bedingt), und es muß nach allem Bisherigen als unrichtig erscheinen, wenn viele alte und „neue" Scholastiker meinen, der Geist belebe unmittelbar den Leib, wogegen, wie wir sahen, mit Recht schon in der Zeit der scholastischen Philosophie Occam war. Wenn wir aber behaupten, daß die anima rationalis nicht unmittelbar den Leib belebe, so machen wir ihn deßhalb noch nicht zur forma assistens, oder zu einem äußern constituirenden Principe, wie Averroes. Denn wir sagen ja nicht: der Geist ist nur ein den Leib von außen bewegendes und leitendes Princip, sondern: er ist ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur; er ist ein Lebensfactor von der Synthese, wie der Leib; er ist ein innerlich, mithin wesentlich constituirendes und specificirendes Princip des menschlichen Leibes, und ist zur innigsten, organischen Lebensgemeinschaft mit ihm verbunden, und zugleich das ihn vollendende Princip. Hiernach mag nun Jeder selbst beurtheilen, ob etwas Wahres ist an der Behauptung des unbekannten Verfassers „der speculativen Theologie Dr. Anton Günther's und seiner Schule," Würzburg 1853, wenn er S. 39 bemerkt: „Ganz bestimmt aber ist gegen den Canon von Vienne die Bezeichnung der Einigung zwischen Leib und Geist als einer formalen und organischen. Sie ist eine äußere accidentelle, weil bloß Einigung des Lebens, des Bewußtseins und Strebens nach Bewußtsein." Frage: Ist die Einigung zur Lebenseinheit oder die organische bloß eine vorübergehende, eine äußere und zufällige? Gewiß nicht. Und kann ferner die Einigung der beiden Bewußtsein (von Geist und Naturseele) anders, als eine formale bezeichnet werden? Hat je der sogenannte neuere Dualismus es negirt, daß die Substanz des Geistes mit der Substanz des Leibes eine Lebensgemeinschaft eingeht und bildet? Denn dieß bedeutet ja der Ausdruck: „organisch." Er sagt: die Verbindung (Einigung) ist eine „naturhafte (ἕνωσις φυσική)". Man könnte

statt dessen wohl die Einigung auch eine substantiale nennen (wie Suarez es gethan), weil zwei Substanzen sich zur Lebenseinheit verbinden, und insofern geben wir die Bezeichnung: substantiale Einigung gerne zu, nur muß dabei die Vorstellung von einer realen Vermischung, Confundirung beider Substanzen ferne gehalten werden, denn hierdurch wäre die wesentliche Verschiedenheit der geistigen und leiblichen Substanz aufgehoben. Hat aber der Verfasser wohl daran gedacht, daß er, wenn er den Geist als immanente Form des Leibes (als immanentes, unmittelbares Lebensprincip desselben, wie Aristoteles es sonst von der Form bei den Naturdingen behauptete) annimmt, gar nicht weit vom Materialismus stehe, wo ebenfalls die Thierseele nichts Anderes ist, als die bewußte Innerlichkeit und Lebensthätigkeit des Leibes? Wird alsdann consequenterweise der Geist nicht zu einer bloß gesteigerten Natursubjectivität?

II. Babenstuber bringt weiter wie Suarez einen ähnlichen Einwurf, um zu erweisen, daß es im Menschen nur Eine Form (Ein Lebensprincip) und zwar die anima rationalis gibt: „Objicies. *Idem* non potest esse *principium contrariorum:* sed si anima rationalis tribueret *gradum corporis,* esset principium contrariorum: Caro namque concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem; et *utriusque talis concupiscentiae* principium esset *eadem* materia. Confirmatur. Homo dicitur constare corpore et anima: ergo *alia* debet esse forma corporis, et alia forma, quae sit anima. Conseq. constat: quia partes, ex quibus componitur totum, debent inter se esse *distinctae* (l. c. p. 116.)." Seine Lösung lautet nun (daselbst): „Respondeo ad object. dist. maj. Idem *secundum idem* non potest esse principium contrariorum, transeat, *idem secundum diversa,* neg. maj. — *Eadem anima* est quidem principium radicale *omnium* operationum in homine, sed per *diversa principia formalia,* et potentias proximas. Ita *secundum potentias sensitivas* residentes in membris corporis est *principium motuum concupiscentium adversus spiritum.* Secundum *potentias rationales,* intellectum nempe et voluntatem, est *principium*

motuum spiritualium motibus sensitivis resistentium, qui motus sensitivi hoc nomine carnis intelliguntur."

Dieses Raisonnement müssen wir aber als ein nicht befriedigendes betrachten. Babenstuber sagt: Der vernünftige Geist ist unmittelbares Lebensprincip von sich, sowie vom Leibe, aber nur durch verschiedene principia formalia et potentias. Wir haben jedoch bereits aufgezeigt, daß die anima rationalis in sich nicht geistige und materielle Lebenskräfte zugleich befasse, also daß auch nicht qualitativ verschiedene Lebensäußerungen von ihr ausgehen können, als Einem und demselben Principe. Denn dieß würde so viel heißen, als: daß der Geist als dasselbe Princip frei und zugleich (physisch) nothwendig handeln könne, was gewiß als ein Widerspruch in sich selbst zerfällt. Die Erscheinungen der motuum spiritualium aber motibus sensitivis resistentium läßt sich nur dadurch erklären, daß der Mensch eine Person, ein Ich ist und insofern die selbstbewußte formale Lebenseinheit von zwei qualitativ verschiedenen Naturen, die im Verhältniß der Unterordnung stehen, wo dann der freie Geist die unordentlichen Triebe der Leibseele beherrschen und so seine Würde als das übergeordnete höhere Formprincip des menschlichen Lebens bewahren kann und soll.

Wir können demnach — so viel uns scheint — mit Recht zwei Lebens- und Organisirungsprincipe (zwei substantielle Formen) im Menschen annehmen: den Geist und die Leibseele (Physis). Wir wissen wohl, daß viele Scholastiker die anima (die Menschenseele) in eine pars rationalis = spiritus und pars irrationalis = anima sensitiva et vegetativa eintheilten. Auch Thomas von Aquino war bloß für Eine substantielle Form (Ein Lebensprincip). „Dicendum est (Summa P. I. qu. 76. a. 4), quod *nulla alia forma substantialis* est in homine, nisi *sola anima intellectiva:* et quod ipsa sicut *virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas*, et facit ipsa *sola*, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt."

Allein wenn Gott kein todtes Sein erschaffen kann, so muß jedes Princip auch seine Selbstoffenbarung haben; nun ist aber

offenbar der menschliche Leib eine Formalsubstanz, welcher auf einer noch höhern Stufe der Vollkommenheit als der Thierleib, in Bezug auf die Organe steht. Hat nun der Thierleib Leben, daher eine Naturseele, ohne die er gar nicht dasein könnte, warum sollte dann der Menschenleib keine Lebensseele besitzen? Wohl meint der Aquinate: daß die anima rationalis die Thätigkeit der niederen Formen (der anima sensitiva und vegetativa und der forma corporeitatis) übernimmt, und so allein Alles wirkt. Aber es frägt sich eben: ob die anima rationalis die Selbstbethätigung eines von ihr qualitativ verschiedenen Princípes (des Leibes) übernehmen könne? Und dann: ob ein Princip ohne Selbstbethätigung gedacht zu werden vermöge? Wir werden Beides verneinen müssen. Denn so hat z. B. die Menschheit Christi auch keine eigene Subsistenz für sich, — sie ist nur das Organ für den Erlöser λόγος, und dennoch darf deßhalb die Selbstbethätigung des vernünftigen Geistes in Christus nicht aufgehoben werden, und der λόγος nicht an seine Stelle treten, wie dieß Apollinaris negirte. Und auf ähnliche Weise hat der Leib seine Subsistenz im Geiste, weil er sein Organ ist, aber dessenungeachtet kann er doch nicht das unmittelbare Lebensprincip (das actuelle Leben) des Leibes sein, weil jedes Princip seine Selbstbethätigung haben muß [1]). Der Geist kann daher nicht die anima sensitiva und vegetativa in sich schließen. Diese Ansicht von Thomas von Aquino, daß die anima rationalis virtualiter zugleich vegetativa und sensitiva sei, war bei den Lateinern sehr verbreitet, wie uns Zabarella berichtet, welcher (de facultatibus Animae liber p. 631 in seinem Werke: „De rebus natural.“ Coloniae.) dieselbe uns näher noch also beschreibt: „Latini non concedunt in *eodem vivente plures animas* tanquam formas *substantiales* distinctas, sed solum in *diversis viventibus*, in homine enim *unam* tantum esse dicunt animae substantiam tanquam unam *formam*, *rationalem* vocatam; in quolibet bruto unam tantum vocatam *sensibilem;* et in qualibet planta unam vocatam vegetantem; et has inter

---

[1]) Das Sein muß in die Selbsterscheinung treten, um wirkliches Wesen zu werden.

se *essentialiter differre* tanquam *formas diversas:* quum autem in *eodem* vivente *unam* tantum esse animam secundum substantiam dicant, illam praeditam esse ajunt *omnibus facultatibus animarum ignobiliorum;* ut in bruto non esse animam vegetantem et sentientem ut duas distinctas formas, sed *unam* tantummodo praeditam omnibus facultatibus et vegetantis animae, et sentientis, sed a praestantiore facultate appellari sensibilem: sic in homine tantummodo esse *animam rationalem,* quae praedita est tum *propriis facultatibus,* tum *illis omnibus,* quae attribuuntur et *vegetanti* et *sentienti* animae, sed a nobilioribus suis facultatibus vocatur rationalis, seu mens, seu intellectus; ita ut eadem anima humana per facultatem rationalem intelligat, et sapiat, per sensibilem sentiat, per vegetantem nutriat et augeat, et generet aliud simile. Secundum hanc igitur opinionem omnes facultates animae in homine insunt, et in eo *unam* et *eandem* animae substantiam insequuntur; prout vero in *diversis* specie viventibus considerantur, *a diversis animarum substantiis emanant:* facultas enim *sensibilis*, et facultas *nutritiva* in brutis pendent ab *eadem* anima bruti, quae dicitur anima sensibilis; sed si ad *differentia* specie viventia referatur *eadem* facultas, insequitur *diversas animas* tanquam *diversas formas;* ut facultas nutritiva in bruto insequitur animam bruti, quae dicitur anima sensibilis, in *planta* vero insequitur animam plantae, quae vocatur *vegetans,* et in homine *animam humanam,* quae dicitur *rationalis:* ob id aliud esse dicunt animam sensibilem, aliud facultatem sensibilem, sic aliud animam nutritivam, aliud facultatem nutritivam, et sensibilem animam in solis brutis inesse, non in homine, esse tamen et in homine, et in brutis sensibilem facultatem; et nutritivam animam in solis plantis inesse, non in animalibus, in omnibus tamen et plantis et brutis animalibus et homine inesse facultatem nutritivam." Hierüber bemerkt nun Zabarella mit Recht (l. c. p. 632): „Haec dicentes illud meo quidem judicio *mirabile* pronunciare videntur, *omnes facultates* in *eodem* vivente insequi *unam* tantum *formam substantialem, singulam* vero facultatem in *diversis*

viventibus d i v e r s a s etiam formas insequi; proinde *majus* hac ratione esse discrimen *unius* facultatis in pluribus viventibus, quam *plurium* facultatum in *eodem.*“ Sonderbar ist es gewiß, daß nach dieser Ansicht z. B. das s i n n l i c h u n f r e i e Begehren ebenso in der menschlichen Geistseele wurzle, wie der f r e i e Wille; daß auf diese Art sowohl die vegetativen und sensitiven, als die intellectiven Kräfte von der Einen und derselben Form = der menschlichen Geistseele ausgehen, und demnach im Wesen eins und nur formell (graduell) verschieden sind; während doch z. B. die sensitive Kraft der Thiere von der intellectiven Kraft der menschlichen Geistseele wieder plötzlich nicht mehr g r a d u e l l, sondern q u a l i t a t i v v e r s c h i e d e n s e i n s o l l, und sogar eine eigene sinnliche Seele constituirt. Es ist somit diese Ansicht mit sich selbst im Widerspruch: denn so ist im Menschen die sensitive Kraft von der intellectiven Kraft (der Geistseele) bloß graduell, und dann wieder im Thiere qualitativ verschieden. Wäre die sensitive Thierseele von der menschlichen Geistseele bloß graduell verschieden, alsdann könnte letztere wohl jene real in sich befassen. Allein die Thomistische Ansicht will ja selbst den wesentlichen Unterschied zwischen der menschlichen Geistseele und der sinnlichen Thierseele. Zabarella fehlte zwar auch, jedoch bloß darin, daß er annahm: im Menschen seien drei wesentlich verschiedene Seelen, nämlich: die vegetative, sensitive und intellective. Denn die vegetative Seele fällt mit der sensitiven zusammen, da diese die determinirende Seele des animalischen Leibes ist; beide sind ja im Wesen eins, da sie beide Naturseelen sind. Es gibt demnach mehrere substanzielle Formen im Menschen und nicht bloß Eine. Dieß hat Zabarella der Thomistischen Ansicht gegenüber auch nachgewiesen. Er sagt (l. c. p. 641): „Non *una* et *eadem* anima (est), qua est homo, et animal, et vivens: quod enim non sit una, sumitur argumentum a generatione, quum non semel omnes adveniant, sed prius anima vegetans, deinde sensibilis, postmodum vero rationalis.“ Es würde nur dann consequent una forma substantialis im Menschen stattfinden können, wenn Thomas angenommen, daß E i n e u n d d i e s e l b e S e e l e sich anfangs als vegetative,

dann als sensitive und zuletzt als intellective durch Potenzirung entwickelt hat. Allein die intellective Seele wird nach Thomas selbst erst nach der Entstehung der beiden ersteren aus Nichts von Gott geschaffen, während diese sich ex semine humano bis zum Eintritt jener entwickeln. Freilich erwiedert man jetzt: Thomas sagt ja: „Generatio unius est corruptio alterius.“ Es gehen demnach die vegetative und sensitive Seele zu Grunde, sobald die intellective geschaffen wird, welche alsdann ihre gegenseitigen Functionen übernimmt. Mithin ist doch nur Eine substanzielle Form. — Allein bloß auf dem Naturgebiete kann es geschehen, daß die vorhergehende Lebensstufe der Pflanzen in der höhern Lebensstufe der Thiere zwar als selbstständige (das formaliter) aufgehoben wird, aber doch modificirt bewahrt bleibt (nämlich: virtualiter). Dieß kann jedoch nur stattfinden, weil kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied zwischen dem Pflanzen- und Thierreich ist. Da ist wohl ein Übergang möglich; aber doch kann nimmer die vegetative und sensitive Seele in die intellective wesenhaft übergehen —, sich mit ihr amalgamiren. Darum ist es nicht richtig, wenn Thomas von Aquino sagt, daß die Menschenseele an sich wohl geistig sei, aber die sensitive und vegetative Seele in sich virtualiter auch enthalte. In Wahrheit kann man nur von der Thierseele sagen, daß sie an sich zwar formaliter sensitiv ist, aber virtualiter auch die vegetative Kraft befaßt, weil sie eine höhere Potenzirung desselben Naturwesens, der Pflanzenseele ist. Es kann Ein und dasselbe Princip nur Eine Natur (Wesenheit) und nicht zwei Naturen in sich besitzen, daher auch nur ein einartiges und nicht ein mehrfaches, wesentlich verschiedenes Leben haben. - Wenn demnach der Mensch durch die vernünftige Geistseele Mensch ist-, so kann er durch dieselbe nicht zugleich auch Thier (sinnbegabte Naturindividualität) sein; sondern er muß Letzteres durch seine Leibseele (Naturseele) sein. Denn Aristoteles bezeichnet ja selbst die Form als eine Essenz und die Scholastiker nannten diese quidditas. Es kann aber Eine und dieselbe Form (dasselbe Princip) in eodem composito nicht zugleich alle Quidditäten sein. Übrigens ist auch dieß noch zu beachten: daß nach der Ansicht des Thomas

von Aquino einerseits ein mehrfaches wesentlich verschiedenes Leben von Einer und derselben Form (von der anima intellectiva), z. B. das Geist- und das vegetative und sensitive Naturleben dem Menschen ertheilt wird; daß aber anderseits zugleich dasselbe Naturleben wieder auch von mehreren wesentlich verschieden sein sollenden Formen ertheilt werden kann. Denn so ertheilt dem Menschen das vegetative und sensitive Naturleben die anima rationalis als eigene Form, dagegen dem Thiere, z. B. dem Pferde, die von der anima rationalis wesentlich verschiedenen Seelen, die vegetativa und sensitiva, als eigene Formen. Wie ist dieß denkbar, daß zwei wesentlich verschiedene Formen dasselbe Leben verleihen können? Wenn der Mensch von der Naturseite ein animal genannt wird, so begreift man nach der Ansicht des Thomas von Aquino nicht, weßhalb dann die ursprüngliche anima sensitiva und vegetativa bei der Ankunft der anima rationalis in ihm wieder untergehen soll, die doch als wesentlich verschieden von der Thierseele bestimmt wird.

Man sagt zwar mit Billuart (supplementum cursus theologiae, Wirceburgi 1760, opus posthumum p. 70): „Si petas per quid corrumpantur praecedentes animae, vegetativa et sensitiva? Resp.: Corrumpi per accidens per virtutem formatricem semini inhaerentem, quae ut instrumentum generantis disponit et provehit materiam ad ulteriorem formam, animam sc. rationalem, quae est primarium intentum et finis generationis; unde corruptio praecedentium formarum, est, ut dixi, per accidens, et tanquam conditio requisita ad receptionem animae intellectivae, non ut principaliter intenta a generante.“ Nun ist wohl der Zweck der anima vegetativa und sensitiva anfänglich die materia corporis humani zu organisiren und zur Aufnahme der intellectiven Seele (des Geistes) vorzubereiten. Allein wenn dieser Zweck erfüllt ist, so folgt nicht nothwendig, daß sie untergehen müssen. Denn warum sollten sie ihre Functionen, die sie bisher üben konnten, nicht auch fürder üben können? Und ist es denkbar, daß diese vegetative und sensitive Naturseele des menschlichen

Leibes als seine innere organisirende Lebenskraft untergeht, ohne daß der organisirte Leib selbst auch untergeht? Ein Jeglicher weiß, daß, wenn das Centrum aufgehoben ist, auch die Peripherie schwindet. Erwiedert man hierauf: daß der organisirte menschliche Leib nicht zu Grunde geht mit dem Untergange seiner Naturseele, — dieß darf nicht befremden, da ihre Lebensfunctionen ja sogleich die anima rationalis übernimmt: so entsteht die Frage: Wie kann wohl die anima rationalis, die doch von ihr ein wesentlich verschiedenes Princip ist, diese vegetativen und sensitiven (materiellen) Functionen übernehmen? Ist dieß denkbar? — Wir glauben nicht. Denn wie könnte sie alsdann in ihrer Spiritualität verbleiben? So etwas wäre nur möglich, wenn die anima rationalis sich als nichts Anderes als eine gesteigerte Naturseele erweisen würde. Dieß ist aber keineswegs der Fall. — Es ist also nur so viel wahr, daß es in demselben Compositum nur Eine *forma specifica* gibt; aber untergeordnete Formen kann es immerhin mehrere geben. Die Einheit zwischen der höchsten und den untergeordneten niederen Formen ist jedoch keineswegs eine bloße coacervatio per accidens, denn die Geistseele und die Leibseele verbinden sich zu einer organischen Lebenseinheit, daher auch das Ergebniß der Wechseldurchdringung des Lebensverkehrs zwischen der Geist- und Leibseele von dem Scholastiker Zabarella ebenfalls anima genannt wird (de facult. anim. p. 640), wie es auch von Aristoteles geschehen [1]).

Die Scotisten hatten wohl insofern Recht: daß im Menschen nicht bloß der Geist, sondern auch der Leib ein Lebensprincip (forma substantialis) sei. Sie behaupteten nämlich plures formas substantiales in eodem composito (sonst auch „vivente" genannt). Allein auch sie haben das Lebensprincip des Leibes

---

[1]) Die Geist- und Leibseele werden insofern substantiales partes animae totius oder auch formae substantiales genannt. »Et solum notare volo, Aristotelem in libris de anima solitum esse *totam animarum collectionem* in *eodem* vivente appellare animam totam, illarum autem *singulam* appellare *partem animae*.« — Diese collectio nennt er auch »quodammodo forma una«.

nur zum Theil erkannt. Sie nannten bloß das materielle plastisch constituirende Princip des Leibes (nämlich: seiner Glieder, Organe und seiner Gestalt) = die forma corporeitatis eine „forma substantialis, quae una cum materia constituat gradum corporis antecedenter ad animam" (sc. rationalem). Sie nahmen aber außerdem noch „alias formas partiales" an, d. i. „constitutivas partium v. g. in homine formam ossis, formam cerebri, formam cordis." Diese letzteren organisirenden Lebensfunctionen gehen indeß eigentlich bloß vom Naturprincipe des menschlichen Leibes aus, welches hier (unvollständig) nur vorläufig auf der Lebensstufe der anima vegetativa steht. Die Scotisten fühlten es, daß die anima rationalis als spiritualis nicht die rein materielle, streng körperliche Organisirung des menschlichen Leibes vollziehen könne. Deßhalb ertheilt nach ihrer Ansicht die anima rationalis dem Leibe fortan bloß das höhere vegetative und das sensitive (animale) Leben. Die Thomisten dagegen sagten: „Praeter animam" (Geistseele) „nullae dantur aliae formae substantiales in eodem vivente, sive corporeitatis, sive partiales." Daher bemerkt schon Henricus de Gandavo (in quodlibéto secundo qu. 2 et 3 etc. quodl. quart. quaest. 13 et 14) dagegen (siehe hierüber Summa Theol. pars I. vol. II. p. 256): „Quod, quamvis anima intellectiva *sufficiat in homine* pro *sensitiva* et *vegetativa* (?), non tamen pro *forma mixtionis* et *corporeitatis*, quia illa est *inextensa*, istae vero sunt *extensae*. Unde arguit sic: Omne per se agens habet aliquem per se proprium terminum; ergo, ubi sunt *duo per se diversa agentia et diversae actiones*, ibi non est *eadem* forma utriusque terminus; sed hic est in solo homine, quia anima a Deo per *creationem*, reliqua a *semine per generationem*, ergo *duae formae*." Mit Recht sagt er weiter (l. c. Summa Theol. p. 256): „*Anima intellectiva non potest supplere effectus et operationes formae corporeitatis et mixtionis*; ergo praeter eam oportet *aliam* formam ponere. Consequentia plana et antecedens probatur, quia *esse divisibile*, *quantum*, *extensum*, *figuratum*, *corruptibile* etc., non sunt ab anima intellectiva, quoniam esse ejus est *indivisibile*, est *inextensibile*, *incorrupti-*

bile, immateriale, etc., ergo.“ Thomas de Vio, Card. Cajet., findet dieß Gegenargument zwar nicht richtig, aber doch wenigstens scheinbar gegründet. Denn er sagt (Summa Theol. p. 256): „Et hoc praecipue militat adversus S. Thomam, nullum aliud esse ponentem in homine, nisi illud, quod est animae intellectivae. Et confirmatur, quia non videtur intelligibile, quod compositum sit quantum, extensumque, et quaelibet pars ejus non sit quanta, et extensa.“ Wir jedoch halten dieß Gegenargument für gegründet und richtig. Thomas de Vio sucht es zwar zu widerlegen, wenn er bemerkt (Summa Theol. p. 257): „Quod, quia anima intellectiva claudit in se *omnes formas priores se* ordine generationis, sicut tetragonum trigonum, ipsa potest supplere, immo necessario facit omnem effectum et operationem formae mixtionis et corporeitatis. — Et, ut satisfiat verbis arguentium, potest distingui, quod in anima intellectiva inveniri esse corporeum, materiale, quantum, et figuratum etc. potest intelligi dupliciter. Uno modo: formaliter, alio modo virtualiter. Et quod, *quamvis in ea non inveniantur haec formaliter, sunt tamen in ea virtualiter;*“ — allein bei endlichen Wesen muß man von der Qualität ihrer Thätigkeit auf die Qualität ihres Ansich schließen, und nur so wird ihr inneres Wesen erkannt. Daher muß man, sobald der anima rationalis geistige und materielle Lebenskräfte und Lebensäußerungen zugeschrieben werden, consequent sagen: „Quod in anima rationali haec etiam formaliter inveniantur.“ Auf diese Art wäre dann die anima rationalis spirituell und materiell zugleich. Denn jedes Wesen muß sich so offenbaren, wie es im Ansich ist, und eben deßhalb muß man wegen der qualitativen Differenz der Lebensäußerungen im Menschen zwei Lebensprincipe in ihm annehmen (= zwei *formae substantiales*), und man kann unter forma corporis in dem Canon des Vienner Concils den Geist nicht als unmittelbares, sondern bloß als höheres specificirendes Lebensprincip des Leibes verstehen. Allein wie kömmt es dann, daß das Concil von Vienne bloß sagt: „Anima intellectiva est forma corporis humani *per se* et *essentialiter*“?

Dieß kömmt eben daher: weil nur der vernünftige Geist die vollkommenste, höchste, wesentlichste und vollendende Form des menschlichen Leibes ist, die eigentliche forma humana, weil er das unterscheidende Wesen (die Species) des Menschen bestimmt und den Leib erst durch seine Verbindung mit ihm zum wahren menschlichen macht; denn die anima sensitiva bildet den Leib noch nicht zu einem wahrhaft menschlichen, da die äußere menschliche Gestalt des Leibes keineswegs hierzu genügt. Er muß auch von einem vernünftigen Geiste beseelt werden, wozu allerdings die anima sensitiva das Medium abgibt, und insofern eine *forma praedisponens* ist. Deßhalb sagt Hugo Cavellus (suppl. p. 590), als er die forma corporeitatis vertheidigen wollte: „Arguitur contra hujus quaestionis resolutionem, ex D. Thom. dict. art. 4. *unius entis* est *unicum esse;* ergo *unica forma;* quia forma dat esse; ergo in eodem composito non sunt plures formae. — Respondetur ex Scot. 4. dist. 11. qu. 3. n. 46. non obstare *unitati* entis *pluralitatem formarum,* modo una sit *ultima* et *completa, ad quam ceterae ordinantur;* quia *compositum* integrale est *unum,* et tamen singulae ejus partes habent suas partiales formas in *veriore* opinione; quidquid teneatur de forma corporeitatis, quae sit ab his distincta." — Es kann demnach der Mensch als Wesen immerhin zwei Lebensprincipe (zwei substantiale Formen) in sich enthalten; dadurch wird die Einheit seines Wesens nicht aufgehoben. Diese Synthese von zwei qualitativ verschiedenen Naturen ist ja eine organische und die Einigung derselben eine substantielle (daher unum compositum substantiale), und diese Verbindung (Einheit) zwischen Geist und Natur ist noch eher begreiflich, wenn man eine Leibseele annimmt, als wenn man den Leib bloß als todte Masse (oder als materia iners) bestimmt. Denn wie kann bei dieser Annahme eine Wechselwirkung von Seite des Leibes auf den Geist, wie eine lebendige Verbindung zwischen beiden zu Einer Subsistenz im Momente der Conception stattfinden? Hugo Cavellus und so die meisten Scholastiker sagen, um die Einheit des Menschenwesens zu erhalten: „In homine tantum est una anima, quae est formaliter rationalis, vege-

tativam et sensitivam *virtualiter* continens.“ Dann: „Quia si anima rationalis non esset *idem cum sensitiva*, non posset esse forma, quia esset *pure intellectiva*, sicut angelus (Hugo Cav. suppl. p. 594).“ Den reinen (naturfreien) Geist setzte man als *entitas completa* an, daher meinte man: er könne die Materie nicht informiren. — Allein der menschliche Geist muß deßhalb, um den Leib informiren (beleben und constituiren) zu können, noch keineswegs mit der anima sensitiva real eins, oder identisch sein; denn er kann ja auch formal mit der Leibseele verbunden sein und so durch sie denselben informiren. Auch ist es gewiß consequenter: die anima sensitiva und vegetativa dem Leibe, und nicht dem Geiste zu vindiciren. Denn die Functionen der anima sensitiva und vegetativa finden sich ja auch bei den sinnbegabten Thieren; setzt man sie im Wesen dort mit dem Thierleibe identisch, warum sollte man sie dann beim Menschen, da er doch von einer Seite ebenfalls Natursein ist, und zwar in einer gewissen Beziehung der Gipfelpunkt der Natur, dem Geiste vindiciren? Oder ist die Thierseele etwa ein eigenthümlicher, einfacher, minderbegabter, für sich seiender Geist? Wie kömmt es dann, daß er nach der heiligen Schrift sterblich ist? Deßhalb sagt auch Gregor der Große (dial. lib. IV. c. 13): „Spiritus, qui carne tegitur et cum carne moritur, (est) jumentorum, omniumque brutorum animalium.“ Ist demnach darüber kein Streit, daß es eine anima sensitiva (Sinnenseele) gibt, sondern nur darüber, ob die anima sensitiva real, oder formal (graduell) von der anima rationalis unterschieden ist: so ist es nach unseren bisherigen Forschungen viel wahrscheinlicher, daß die Leibseele von der anima rationalis qualitativ verschieden ist. Es ist aber die Annahme, daß die eine vernünftige Seele zugleich die sensitive und vegetative in sich schließen soll, bloß eine Schulansicht, doch nimmer ein philosophisches oder ein förmlich declarirtes theologisches Dogma, wie Dr. Clemens vorgibt. Denn es sagt selbst Estius, berühmt als Dogmatiker und Exeget zugleich: „Cum autem manifeste distinguat Apostolus haec tria: spiritum, animam et corpus, *non tamen inter omnes convenit, quod* sit inter spiritum et animam *discrimen* (Comm. ad I. Thessal. V, 23.

Mog. 1843, tom. IV. p. 60)." Wenn daher der sogenannte neuere Dualismus die anima sensitiva dem Leibe vindicirt, und so den belebten, sinnlich beseelten Leib dem vernünftigen Geiste gegenüberstellt, so ist dieses keineswegs häretisch, wie Dr. Clemens behauptet. Und eben daraus, daß der Leib sein eigenthümliches Leben hat, weil er gleichfalls eine Formalsubstanz ist, und kein Princip ohne Selbstbethätigung (Leben) gedacht werden und der vernünftige Geist als solcher keine materielle Lebenskraft in sich befassen kann, folgt, daß das Concil von Vienne, wenn es sagt: „Anima rationalis est forma corporis humani per se et essentialiter" — unter forma nicht dieß verstanden haben kann, daß der vernünftige Geist das unmittelbare, sondern nur: daß er das höhere Lebensprincip des menschlichen Leibes ist und hauptsächlich sein inneres wesentlich constituirendes, sowie specificirendes und integrirendes und sittlich leitendes Princip bilde, und so seine eigenthümliche (d. i. menschliche) Lebensform bestimme. Denn kann die anima rationalis als an sich unsterblich und immateriell dem Leibe kein sterbliches = zerstörliches und materielles Leben geben und soll sie doch Lebensprincip desselben sein, so kann forma humani corporis nur bedeuten, daß sie mittelbar Lebensprincip desselben ist und nothwendige Bedingung von seinem wirklichen Leben. Denn so lange der Geist mit dem Leibe verbunden ist, kann die menschliche Naturseele den Leib in seiner organischen Lebenseinheit erhalten, weil er als Organ des Geistes einen Zweck des Daseins hat. Man machte schon zur Zeit der Scholastiker den Einwurf: „Corpus est *corruptibile*, ergo etiam anima; nam *forma* debet *subjecto proportionari*." Ist das Leben des Körpers zerstörlich (sterblich), so muß es allerdings auch die belebende Seele sein, da die Form dem Subject (der Materie) proportionirt ist. — Nun ist aber die vernünftige Seele unsterblich, demnach kann sie, wenn sie vom Concil als forma corporis bezeichnet wird, als solche nicht das unmittelbare Lebensprincip desselben bedeuten, sondern sie muß es in einem andern, d. h. höhern Sinne sein. Allein das Concil von Vienne wollte wahrscheinlich mehr dieß sagen: daß die anima rationalis ein wesentlicher

Lebensfactor des Menschen ist und innigst verbunden mit dem Leibe, dem sie als forma die Species des wahrhaft menschlichen gebe. Denn dieß läßt sich klar erweisen aus Occam. Biel gibt seine Beweisführung: daß die anima intellectiva forma corporis ist (in seinem Collector. lib. II. dist. XVI.) auf folgende Art: „Dubitatur, utrum posset demonstrari, quod anima intellectiva sit forma corporis? Respondetur breviter per Occam (quaest. X. prim. quodlib.), quod potest demonstrari, quod anima rationalis, qua homo specivoce distinguitur a brutis, est forma corporis humani, per tale medium. Omne *compositum* differens specie ab alio composito, communicante secum in *materia*, distinguitur per *formam*. Sed homo est compositum differens *specie* ab alio, scilicet asino, cum quo communicat in materia, igitur per *formam*. Consequentia cum minore patet. Major probatur. Quia aut differt se toto, aut per materiam vel formam. Non prima duo, ergo *tertium*. Ultra differt ab asino per formam, et non *sensitivam* tantum, *cum forma asini sit etiam sensitiva,* ergo per formam *rationalem*.“ Daraus geht deutlich hervor, daß es im Menschen zwei constituirende Formprincipe gibt: die anima sensitiva als niederes und die anima rationalis als höheres und charakteristisches. Darum meinen wir: Forma corporis kann im Concil von Vienne unmöglich bedeuten, daß die anima rationalis das unmittelbare Lebensprincip des menschlichen Körpers sei, weil es unbegreiflich wäre, wie der Geist, der an sich doch unsterblich ist, dem Leibe alsdann sterbliches Leben mittheilt. Das Concil verstand höchst wahrscheinlich forma corporis humani in dem Sinne, in welchem wir es aufgefaßt. Daß das Concil von Vienne mit dem Worte: informare den Sinn verbunden habe: Dare esse specificum rei, oder aliquam rem in esse specifico constituere — oder specificare; dieß wird uns auch sehr wahrscheinlich aus dem Scholastiker Zabarella († 1589). Er unterscheidet zwei Arten von Formen: die informirende und dann die beistehende oder assistirende Form eines Dinges. Die informirende Form macht das specifische Sein des Dinges aus, d. h. durch sie kömmt dem

Dinge das Sein zu, durch welches es ist, was es ist. Die assistirende Form dagegen versetzt die Thätigkeit des Dinges, welches bereits sein specifisches Sein hat, in Wirksamkeit. Sie regiert also die Thätigkeit des Dinges. Zabarella sagt (Opera in V. tomos divisa, apud Mareschallum Lugdunensem 1587, liber de mente humana p. 830 et 831): „Forma duplex est, una materiam *informans*, et *dans esse specificum* et rem constituens, tanquam *differentia* adjecta generi. — Altera est forma, quae non dat esse, sed ipsi rei jam constitutae et habenti esse specificum supervenit tanquam praestantius quoddam et dat solum *operationem*, ad quam res illa *potestatem* quidem habet *naturalem*, sed eam *edere propriis viribus* suis non potest; ideo eget ope alicujus nobilioris, quod ejus naturam et conditionem excedit. Illa igitur dicitur forma *assistens* tantum.“

Zabarella erläutert dieses (p. 831) durch Beispiele: „Navis habet suam *formam, qua est navis*, eaque est *figura* illa ex lignorum compositione proveniens, quae dicitur *forma informans; per hanc enim navis in specie constituitur et sine hac non esset navis:* navi autem ita constitutae supervenit *nauta*, qui non dat illi ut sit navis, jam enim est; sed dat quoddam esse eminentius, et *actum navigandi*. Figura igitur navis dicitur *actus informans*, *nauta* vero dicitur *actus assistens*, sed non materiam informans, nec dans esse specificum, advenit enim navi jam habenti *esse completum*, et dat illi solum *operationem*.“

Zabarella stellt die Frage der damaligen Streitigkeiten kurz so: „Ut uno verbo dicam, *quaestio* est: an anima rationalis sit *forma hominis*, ut *figura navis est* forma navis, an potius sit in homine tanquam nauta in navi (l. c. p. 832)?“

Zabarella bemerkt ferner, daß die forma informans das Sein des menschlichen Körpers vollendet, daß sie nothwendig (wesentlich) zum Körper gehört und nicht willführlich von ihm getrennt werden kann; die forma assistens dagegen ist nicht bloß *separabilis*, sondern separata et abjuncta ab illa materia: „quemadmodum nauta (l. c. p. 831) etiam quando est in navi,

dicitur a navi separatus, quia est extra ipsam navis essentiam, quo fit, ut *possit esse sine navi*, et habeat etiam operationem propriam praeter navigationem, hoc est, operationem non cum navi *communicatam*.“ Es sind Schiff und Schiffer „duo *entia perfecta* in sua specie.“ Zabarella erklärt (l. c. p. 832) die Frage näher dahin: „Quaerimus nunc, qualisnam forma sit (anima rationalis), an *informans* materiam habentem *potentiam* ad esse, *constituens humanam speciem* sub animali genere, tanquam differentia dividens ipsum genus, ita: *ut homo per eam sit homo;* et absque illa non sit homo: an potius sit solum *assistens*, ita: ut homo per *aliquam aliam formam sit homo* et ipso jam constituto et habenti suum esse specificum sub animali genere haec tanquam praestantior quaedam forma superveniat, quae non det illi, ut sit homo, sed solum ut sit quoddam eminentius homine, nempe dat illi solam *operationem nobilem et praestantem*, qualis est *intellectio*, adeo ut sit forma actu separata et abjuncta a materia, illi autem *assistens ad regendum*, sicut intelligentia coelestis assistit orbi.“ Hieraus erhellet, daß es in jenem Streite mit Joh. Petrus von Oliva sich darum handelte, zur Geltung zu bringen, — daß die anima rationalis das esse specificum corporis humani constituire, und denselben durch ihre Verbindung mit ihm zum menschlichen mache, und auf diese Weise vollende, daher nothwendig mit ihm eine Lebenseinheit bilde, daß sie nicht bloß eine forma assistens sei, d. h. nur moralisch vereint, den Leib von Außen regiere, sondern daß beide zu einander gehören, und Ein Wesen: den M e n s c h e n ausmachen. Es war demnach gar nicht so sehr die Frage: ob die anima rationalis das u n m i t t e l b a r e Lebensprincip des Leibes sei? Daß aber beim Concil von Vienne der Satz: anima rationalis est forma *informans*, und nicht assistens entschieden wurde, ergibt sich daraus, weil es im Canon selbst heißt: „Confitemur, unigenitum Dei filium, partes nostrae naturae simul unitas, humanum videlicet corpus passibile, et animam intellectivam seu rationalem, *ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem*, assumsisse.“ — Es frägt sich jetzt nur: in welchem Sinne das Concil selbst das

Wort: forma corporis humani verstanden hat? Wir sagten: Das Concil wollte hiermit bedeuten, daß die anima rationalis mit dem Leibe eine Lebenseinheit bilde und demselben durch sich, wesentlich und wahrhaft die Species des menschlichen verleihe. In dieser Auffassung des Canons bestärkt uns auch der Scholastiker Zabarella.

Er bekämpfte den Averroes, aus welchem Joh. Petrus von Oliva seine Lehre geschöpft haben soll. Die Lehre des Averroes aber bestimmt er (l. c. p. 832) also: „Animam rationalem non esse formam hominis, *qua homo sit homo*, sed esse formam *assistentem*, sicut orbi coelesti assistit intelligentia, existimavit Averroes, ut legere apud eum possumus in Comment. 5. lib. 3. de anima. *De anima sentiente et de vegetante significat formam informantem*, de *rationali* vero significat *non informantem*, sed *assistentem* solum. Et quia necesse est, omne corpus naturale habere propriam formam, quae informando materiam ipsum in specie constituat, homo autem est corpus naturale, et species animalis, ideoque oportet esse in homine aliquam hujusmodi formam informantem, quae det homini esse specificum sub genere animali, hanc inquit Averroes esse *cogitativam*, ita: ut *per hanc homo sit homo, non per intellectum:* videtur autem eam distinguere a phantasia: verum quia de hac animae facultate distincta a phantasia Aristoteles ne verbum quidem in libris de anima fecit, ideo multi Averroistae, ut Averroem tuerentur, dixerunt hanc Averrois cogitativam esse revera *phantasiam*, de qua loquutus est Aristoteles, sed Averroem nomine cogitativae significare voluisse *phantasiam humanam distinctam a phantasia brutorum*, et illa multo *perfectiorem*, quae sit *supremus gradus* ipsius facultatis *imaginativae*, immo et totius partis animae sentientis, *constituens hominem in specie sub animali genere, et ipsum a caeteris animalibus distinguens.*“ Ferner (l. c. p. 833): „Secundum *Averroem imaginativa in homine est sicuti figura navis* in navi, quae constituit navim tamquam *forma materiam informans; anima* vero *rationalis* est sicuti *nauta*, quae supervenit navi jam constitutae, et dat homini operationem

praestantissimam, quae est contemplari, et intelligere, quemadmodum nauta navim *regens* dat illi *actum navigationis*. Haec certe Averrois opinio fuit." Zabarella, der nach dem Concil von Vienne gelebt, bemerkt (l. c. p. 834): „Contrariam sententiam, quod anima rationalis sit vera forma hominis, quae informando materiam constituat hominem *in esse specifico* sub animali genere, tutati sunt Latini fere omnes, tanquam absolute veram sententiam, ut revera est."

Zabarella widerlegt nun die Ansicht des Averroes also (l. c. p. 838): „Hanc Averrois sententiam ego et absolute secundum ipsam rei veritatem et secundum philosophiam Aristotelis falsam esse existimo." — Seine Gründe sind: I. „Primum utor argumento D. Thomae, quod ab eo adducitur in contextu 7. libri 3. de anima et opusculo 16. si anima rationalis non daret homini *esse specificum*, homo non diceretur *intelligens;* quia si intellectus est in homine ut *forma separata a materia,* et sicuti nauta est in navi, ergo quemadmodum *nauta,* quum sit *secundum substantiam separatus* a navi, speculatur in navi, neque ob id navis speculari dicitur, ita intellectus in homine intelligeret, neque ob id homo diceretur intelligens; igitur, quomodo *homo* intelligat, ostendi nullo modo posset." Zabarella deutet demnach darauf hin, daß die vernünftige Seele mit dem Leibe (materia) ein compositum substantiale bilden müsse, wenn der Mensch als solcher verständig genannt werden soll. Die vernünftige Seele constituirt somit das specifische Sein des Menschen — des menschlichen Körpers. Er bemerkt aber von der unio des intellectus cum homine, welche Averroes behauptet hat, Folgendes (l. c. p. 839): „*Unio* certe dicitur, quando ex pluribus fit unum, nec satis est *duorum congregatio*, et *unius praesentia* respectu alterius, ut uniri dicantur." — Pag. 840 ibidem: „Quum enim homo habeat suum *esse actu perfectum* per *cogitativam,* intellectus non unitur illi secundum esse, *quia non facit esse hominem.*" „Quod multos" (ibid.) „decepit et fecit apparentiam quandam unionis, fuit, quod intellectus est *incorporeus*, *quare ejus a corpore distinctio non cernitur,* qualem Averroes statuit, sicuti

cernitur *distinctio nautae a navi* dum existit in navi, quo fit, ut etiam statuendo ipsum non esse formam hominis, non videatur a corpore separatus secundum substantiam, sed potius illi unitus tanquam facultas quaedam insita toti corpori, quae tota est in toto, et tota in qualibet parte, sicut ipsi dicunt: attamen dum ponitur non informare materiam, non potest dici unitus corpori *per naturam, quia ex his non fit unum,* quemadmodum diximus: sic enim idem prorsus esset, quod evenit in homine *daemoniaco;* daemon enim *in eo existens* non est illi *unitus*, licet *illi assistat,* et membra etiam movere statuatur: quemadmodum igitur daemone illo intelligente homo illum habens non intelligit, ita si eo modo sit mens humana in homine, *ut non det esse* homini, ea intelligente *homo non intelligit.*“ Averroes behauptete daher mehr eine äußere Verbindung des menschlichen Verstandes mit dem Leibe, und die vernünftige Seele gab nicht dem Leibe das specifische Sein; es war zwischen beiden keine innige Lebensgemeinschaft, — keine substantielle Einigung, mithin keine communicatio idiomatum.

II. Ferner argumentirt Zabarella: „Praeterea (p. 841 ibid.) si intellectus non est forma hominis, et *ex operatione intellectus homo* dicitur *intelligens,* intellectio est actio *transiens;* at hoc falsum est, quia omnium consensione intellectio est actio *immanens;* consequentia autem probatur per ipsammet comparationem, qua adversarii utuntur, intellectus cum nauta: actio enim, qua nauta movet navim, est absque dubio *transiens*, cum nauta non sit forma navis, sed sit substantia distincta a substantia navis; sic actio, qua intelligentia coelestis movet orbem, est actio *transiens:* similiter igitur si ex actione intellectus homo dicitur intelligens, illa est actio transiens; attamen est immanens, ut omnes concedunt; ergo ex ea homo non potest dici intelligens, nisi intellectus sit forma hominis.“ Zabarella sagt demnach, wenn die anima rationalis nicht die forma hominis wäre, so würde der Verstand bloß eine vorübergehende, und nicht eine bleibende Thätigkeit im Menschen sein. Der Verstand ist daher die Form, durch welche

der Mensch als solcher ist — d. h. die intellective Seele ist eine informirende Form.

III. Ibid. p. 842 bemerkt Zabarella: „Per illam animae partem *species humana* constituitur et *a brutis distinguitur*, per quam homo enuntiat, et *ratiocinatur*, at *per solam animam intellectivam* haec praestat, *ergo haec sola est forma humanam speciem constituens*, et eam a caeteris animalibus separans.“ Die vernünftige Seele ist mithin die Form des Menschen, weil nur durch sie die species corporis humani, und überhaupt die *differentia hominis* von den Thieren bestimmt wird. Es ist sonach die facultas cogitativa weder als bloße begriffliche Denkkraft = sinnlicher Naturverstand, noch als imaginativa = vollkommenere Einbildungskraft, wie die Anhänger des Averroes behaupteten, die forma hominis. — Denn Zabarella sagt l. c. p. 842: „Ista cogitativa est illam et *imaginativa*, de qua loquitur Aristoteles in calce 2. libri de Anima, *vel alia;* si *eadem* est, homo *a brutis specie* non differt, *quum etiam bruta habeant imaginativam:* nec refert dicere eam esse *perfectiorem* phantasia brutorum, *quia magis et minus non variant speciem*, et Aristoteles ibi agens de phantasia, nullum in ea *discrimen* considerat, sed de ea agit communiter, prout omnibus animalibus competit: si vero est alia, *non potest hominem constituere*, et *a brutis separare*, nisi sit alia *forma substantialis:* cur ergo Aristoteles de *hac essentialiter ab aliis distincta phantasia* nihil unquam dixit?“ Wir ersehen hieraus, daß Zabarella von der forma informans besonders dieses Moment betont, daß sie als solche das esse specificum eines Dinges bestimmt, und wesentlich zu ihm gehört. Mithin wollte das Concil von Vienne durch das Wort informare materiam, nicht sagen, wie Dr. Clemens will, daß die Materie des Leibes an sich todt sei, und daß die vernünftige Seele dieselbe unmittelbar belebe und gestalte, sondern daß die vernünftige Seele dem Leibe die wahre Species eines menschlichen gebe, und ihn aus der Potenzialität des Lebens zur Lebenswirklichkeit und Lebensvollendung erhebe. Zabarella lebte ja nach dem Concil von Vienne, und konnte sonach wissen, welchen Sprachgebrauch dasselbe adoptirt

hat. Auch mußte er darauf Rücksicht nehmen, denn er hatte seine Schrift über die Zusammensetzung der Naturwissenschaft (de rebus naturalibus libri XXX.) dem Nepoten Sixtus' V. zugeeignet, und als er dieselbe Schrift mit andern Schriften vermehrt wieder herausgegeben, diese Sammlung dem Papste selbst gewidmet. Zabarella hielt aber den vernünftigen Geist nicht für das unmittelbare Lebensprincip des Leibes; denn er sagt (l. c. p. 866): „Omnes animae nulla excepta in ipsa generationis materia innascantur, cum hoc tamen discrimine; quod ceterae praeter rationalem ita in illa innascuntur, *ut de illius potestate educantur,* et hac ratione ab agente naturali dicantur attingi, hoc est *produci;* anima vero rationalis ita in materia innascitur, ut ab agente naturali non attingatur, neque de materiae potestate educatur, sed *a Deo creetur.*" Demnach entwickelt sich nach Zabarella die anima sensitiva und vegetativa selbstständig — sie belebt und organisirt den Körper zur Aufnahme der vernünftigen Seele (p. 867, ibid.). Somit ist auch die vernünftige Seele nicht das unmittelbar belebende Lebensprincip des menschlichen Leibes.

Zabarella hat die vernünftige Seele als forma informans in dem Sinne bezeichnet, daß sie mit dem Leibe eine Lebenseinheit bildet, und ihm die Species eines menschlichen gibt; er hat die vernünftige Seele sonach als höheres Lebensprincip des Leibes bestimmt, als specificirend sein Wesen und seine Lebensäußerungen.

Es meinen freilich in unserer Zeit Viele: daß die Beseelung des menschlichen Leibes von der vernünftigen Seele überflüssig sei, sobald derselbe bereits von der Naturseele belebt angenommen wird. Dieß ist aber nicht so. — Schon Zabarella hat dieß klar erkannt, weßhalb (l. c. p. 642 „de facultatibus animae liber") er sagt: „Illud est animadvertendum, *duplices* esse operationes *formae specificae:* etenim tum *proprias*" (geistige) „ipsa edit operationes, quas non edit *forma generalis*" (die menschliche Leib- oder Naturseele, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat), „ut propria hominis forma habet proprias operationes, *contemplari, et sapere, distinctas* penitus ab operationibus *animae*

sensibilis; tum etiam *coarctat* et *restringit* operationes *formae generalis* et illius *speciei* proprias reddit; anima enim rationalis in homine ut *vegetantem*, et *sensibilem coarctat*, et eas reddit *humanas*" (durch die geistige Idealisirung, durch den Charakter der Vernünftigkeit); „ita et ejus operationes restringit, et facit hominem *modo humano sentire*, et modo humano moveri, et modo humano *nutriri*, et *augeri*, et *generare hominem*, non equum, neque animal commune, neque vivens commune; ita ut *nutritio* in homine tum a parte *vegetante*, tum a *rationali* provenire dicatur; nam ipsa per se nutritio a vegetante provenit, *modus* autem, et coarctatio, qua fit *nutritio humana*, adjicitur *a rationali*."

Wenn demnach das Concil von Vienne sagt, daß die anima rationalis die forma corporis humani sei —: so dünkt uns dieß als das Wahrscheinlichste, daß es hiermit bedeuten wollte: die anima rationalis ist wesentlich, wahrhaft und durch sich die forma specifica corporis humani, daher mit ihm zur organischen Lebenseinheit verbunden. Denn die Naturindividualität hat jeder Mensch mit den Thieren gemeinsam — die anima vegetativa et sensitiva hominis ist insofern die forma generalis, obschon nur in dieser Beziehung: daß der Leib des Menschen, wie der Leib der Thiere aus der Natursubstanz herkömmt, aber in anderer Beziehung ist selber diese forma generalis bereits eine forma specifica sensitiva, d. h. näher begränzt, weil die Naturseele des Menschen zur Lebensvereinigung mit dem vernünftigen Geiste bestimmt ist. Wenn nun Dr. Clemens („die Abweichung der Günther'schen Speculation von der kathol. Kirchenlehre," Replik I. S. 44 u. 45) sagt: „daß die im Jahre 1311 zu dem Vienner Concil versammelten Väter mit den Worten, worin sie ein Dogma, welches ebensosehr philosophischer als theologischer Natur ist, formulirt haben, keinen andern Sinn verbunden haben können, als denjenigen, den zu damaliger Zeit jeder Theologe und Philosoph mit diesen Worten verband": — so ist dagegen dieß zu bemerken: daß Dr. Clemens alsdann nicht bloß dieß Eine Moment der Bedeutung des Wortes forma: „Lebensprincip" — hätte hervorheben sollen, sondern auch das andere: „rem con-

stituere in esse specifico." Denn letzteres Moment hat auch Thomas von Aquino und Duns Scotus berührt. Auch ist dieß nicht richtig, daß man, um den rechten Sinn dieses Wortes forma im Canon zu finden, bloß den Sprachgebrauch der Scholastiker vor dem Concil von Vienne berücksichtigen müsse. Der Kirche stand es ja frei, — wenn das Wort forma mehrere Momente der Bedeutung in sich befaßt, das eine oder das andere Moment unter diesem Worte zu subsumiren. Welches Moment die Kirche subsumirt hat, läßt sich aber ohne Zweifel mit mehr Sicherheit aus den Äußerungen derjenigen Scholastiker hierüber, welche nach dem Concil gelebt haben, erschließen. Wir müssen jedoch hier merken: in welchem Momente die nachfolgenden Scholastiker sowohl unter einander, als mit den früheren bei der Bedeutung des Wortes forma corporis übereinstimmen? — Es muß daher nicht bloß Suarez allein befragt werden, wie Dr. Clemens will, sondern auch die anderen Scholastiker, welche gleichfalls nach dem Concil von Vienne gelebt haben.

Unsere Auffassung des Wortes forma wird auch von dem Scotisten Locherer bestätigt. Er sagt in dem schon citirten Werke (tom. III. p. 430): „Anima rationalis non est forma assistens, sed substantia incompleta spiritualis, vere informans corpus, et cum illo *intrinsece constituens* hominem. Est communis philosophorum christianorum. Quod non sit forma *mere assistens,* sed *informans,* est de *fide,* definitum in Conciliis Viennensi et Lateranensi. Ratio autem est, *quia quod constituit hominem in esse specifico hominis, ipsumque distinguit essentialiter ab omni alio, est vera forma ipsius,* non tantum assistens, sed *informans* et *constitutiva:* sed anima rationalis *constituit* hominem in suo esse essentiali, ipsumque *distinguit* ab omni eo, quod non est homo; ergo est forma hominis informans, et non tantum *extrinsece assistens.* — Major patet, nam forma *assistens non dat esse specificum rei;* nauta enim verbi gratia non specificat navem. Minor est pariter certa, quia homo non est substantia simplex, alioquin anima nunquam posset a corpore separari: ergo est compositum aliquod: sed hoc compositum, quod

dicitur homo, *intrinsece essentialiter* est *rationale;* hoc enim pertinet ad ejus definitionem, et manifestat ejus operatio, ut est discurrere et ratiocinari: ergo homo constituitur *intrinsece* per formam rationalem.“ Alles dieses behauptet aber auch der sogenannte neuere Dualismus. Ein Jeglicher mag daher hieraus selbst ersehen, wie Unrecht Dr. Clemens hat, wenn er dem sogenannten neuern Dualismus vorwirft, daß er den Canon vom Vienner Concil (a. 1311) in der Clementina prima de fide cathol. verletze!

Gegen diese Auffassung der „forma corporis humani“ vom sogenannten neueren Dualismus macht Berlage folgende Einwendungen:

1) Er sagt: „Unter den neueren Philosophen und Theologen begreifen sehr Viele den Geist nicht als die Innerlichkeit des Körpers, sondern fassen das Verhältniß des Geistes zum Körper bloß äußerlich als ein Verhältniß der Assistenz; sie nehmen außer der anima rationalis noch eine thierische Seele, eine anima sensitiva im Menschen an, und begreifen nicht jene, sondern ausschließlich diese als das den Körper belebende und beseelende Princip.“ (Vgl. s. „Dogmatik“, II. Thl. 1. Abth. S. 176 und 177. Münster 1853.)

Dieser Vorwurf gegen den sogenannten neuern Dualismus ist, von der Ignoranz dictirt, gewiß zu hart. Denn dieser lehrt ja eine substantielle (reale und organische) Vereinigung von Geist und Natur (Leib) im Menschen, eine gegenseitige Durchdringung des Doppellebens dieser beiderseitigen Factoren. Er sucht ferner speculativ die communicatio idiomatum zu begründen. Wie kann man da noch behaupten, daß er das Verhältniß zwischen Geist und Leib „bloß äußerlich“ als ein „Verhältniß der Assistenz“ — wie allenfalls einst Averroes, fasse? Denn wo hat der sogenannte neuere Dualismus je etwas derart gelehrt, was Duns Scotus von Averroes sagt: „posuit animam intellectivam *secundum substantiam a corpore separatam*, et conjungi homini“ (allein) „per communicationem suae operationis?“ Nach dieser Ansicht war die menschliche Vernunft bloß

eine Einstrahlung des himmlischen Verstandes, der real getrennten allgemeinen anima rationalis in die menschliche Sinnenseele des Einzelnen, also eine bloße Accidenz und die anima rationalis nicht ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur. War diese Einheit zwischen Geist und Leib eine bloß äußerliche und daher grob verfehlte, so gehört deßhalb zur substantiellen Einigung von Beiden noch keineswegs eine reale Vermischung ihrer gegenseitigen Naturen. — Wohl behauptet der sogenannte neuere Dualismus, daß die Physis im Menschen den Leib unmittelbar belebe, vegetativ gestalte und beseele, zur bewußten Sinnesthätigkeit erhebe; allein er sagt nicht: „ausschließlich". Denn das Einwohnen des Geistes, seine reale Verbindung mit dem Leibe gibt ja den Impuls zur Weckung des potentiellen leiblichen Lebens zum actuellen, und der Geist ist die Bedingung, so wie der Träger des leiblichen Lebens, weil dieses nur in Verbindung mit ihm seine Subsistenz hat, und sich zu entwickeln vermag. Ebenso lehrt der sogenannte neuere Dualismus ferner, daß der vernünftige Geist den Leib als forma gleichfalls beseelen muß, da er nur so vom thierischen Leibe sich unterscheidet, und zum wahrhaft menschlichen gestaltet wird. Denn der Geist muß das sinnliche Leben der Naturseele (Leibseele) durchdringen, beherrschen, und nach der Idee Gottes leiten, und es auf diese Art durch Intelligenz, Religiosität und Sittlichkeit verklären. Insofern ist der vernünftige Geist als hegemonische Substanz das höhere Lebensprincip des Leibes, d. h. sie bestimmt und specificirt (formirt) seine Lebensäußerungen. Daher hängt auch von seiner permanenten sittlichen Entscheidung für Gott und sein Gesetz der Anspruch auf einstige leibliche (plastische) Verklärung ab. In dieser Beziehung ist der Geist im strengsten Sinne Bildner des Leibes, also wahrhafte forma corporis. Es ist demnach die anima rationalis nach der Ansicht des sogenannten neueren Dualismus allerdings auch ein belebendes und beseelendes Princip des menschlichen Leibes, aber nur in einem andern ontologischen Sinn, als es Berlage faßt. Herr Berlage meint, daß der vernünftige Geist „den Leib unmittelbar beseelt und belebt". Allein da Johannes Petrus von Oliva

zugab, daß die anima sensitiva: forma („Lebensprincip" und zugleich „reponens hominem in *specie*", wie Duns Scotus auch von Averroes berichtet) humani corporis sei (was auch dazumal nicht bezweifelt wurde), und es nur vom vernünftigen Geiste läugnete, so muß letzterer das Lebensprincip vom Leibe im höheren Sinne sein, da der Leib unmöglich zwei Principe im gleichen Sinne haben kann. — Übrigens ist diese Verklärung des leiblichen Lebens im Jenseits nicht bloß eine ethisch-religiöse, sie ist ursprünglich eine ontologische. Denn das Leben der Naturpsyche im Menschen ist ursprünglich an den Geist und für den Geist (und ebenso dieser an jene) angewiesen, was in der Idee des Menschen — als Synthese der Antithese im Universum liegt. Diese Würde und diesen Vortheil der Verklärung besitzt die Thierpsyche nicht, und eben hierin liegt der specifische Unterschied des Menschenkörpers vom Thierkörper. Auch wurzelt da die höhere Vollkommenheit und der specifische Unterschied der menschlichen Leibseele von der Thierseele. Deßhalb kann man den Leib des Menschen nicht im engern Sinne einen Thierkörper nennen. Die menschliche sinnliche Leibseele ist wohl eine Naturseele, aber keine Thierseele (eigentlich): sie ist diese noch überragend.

2) Berlage bemerkt ferner (l. c. S. 187): „Die vernünftige Seele durchwirkt belebend den Körper, und nicht der Leib, sondern nur die Seele kann im eigentlichen Sinne lebend genannt werden." Hierauf soviel: daß die vernünftige Seele den Leib auf seine Weise, d. h. seiner Wesenheit gemäß, „belebend durchwirke," läugnet der sogenannte neuere Dualismus nicht; aber er glaubt auch dieß behaupten zu können, daß der Leib sein selbsteigenes Leben habe, da der Geist als solcher nicht immaterielles und materielles Leben zugleich sein kann, also auch nicht die vita corporis. Hierin aber, daß nicht der Leib, sondern nur die vernünftige Seele im eigentlichen Sinne lebend genannt werden kann, stimmen auch wir Berlage bei. Denn richtig ist der Unterschied, daß die Leibseele (das Princip des Leibes) nicht für sich lebend subsistiren kann, da sie keine monadische Substanz ist, und nur in der Verbindung mit der vernünftigen Seele lebt, weil sie deren Organ für ihre Wirksamkeit nach außen ist. Die

vernünftige Seele setzt sie in Actualität, = belebt sie insofern; aber Lebensfähigkeit (Lebenspotenz, welche uneigentlich hier Seele genannt wird) muß der Leib doch besitzen, da Gott kein todtes Sein schaffen kann. Diese Ansicht ist nicht eine vom Günther'schen Dualismus unternommene Neuerung. Dieß hat bereits Gregor von Nyssa erkannt, wenn er den Keim des menschlichen Körpers mit den Fruchtkörnern und den Setzlingen vergleicht und also schreibt (de hom. opif. ed. Paris. 1638. tom. I. p. 126): „Nequaquam mortuum et inanimum existere in officina naturae, quod ad plantationem quasi quandam animalis de vivo avulsum corpore in ea deponitur. Nam et fructuum grana radicumque surculos terrae non mandamus, postquam *insita eis a natura facultas vitalis emortua fuerit:* sed quum adhuc eorum, a quibus orta sunt, *vim propriam* conservant, *latentem* quidem illam et abditam, sed tamen *vivam.* Et vis quidem hujusmodi *non de terra extrinsecus hauritur* (nam ceteroquin necesse foret, etiam *ligna emortua pullulando efflorescere*) sed *insita rebus jam ante,* per *terram* modo in *apertum* producitur, suppeditantem succum suum: de quo planta radice, cortice, medulla, ramorumque surculis aucta, plane tandem omnibus sui partibus absolvitur. *Idem enim fieri non posset, si nulla facultas ei naturalis indita foret,* a qua cognato et conveniente alimento de vicinis partibus attracto, vel arbustum, vel arbor, vel spica, vel quodvis virgultum nasceretur." Deßhalb sagen wir: so wenig die Frühlingssonne ganz abgestorbene Zweige eines Baumes zum Grünen zu bringen vermag: ebenso wenig könnte auch die vernünftige Seele den Leib beleben, wenn er an sich ein Todtes wäre und sonach keine Lebensfähigkeit in sich besäße. Mit diesem Gleichnisse ist Folgendes angedeutet: der menschliche Leib besitzt seine selbsteigene Lebenspotenz (die wir Naturseele, Leibseele, sinnliche Lebensseele oder auch Physis nennen) und diese Lebenspotenz kömmt nicht erst durch den Geist in den Körper hinein, sondern ist durch ihn nur bedingt, und wird durch ihn geweckt, und selbe entfaltet sich ferner durch sich selbst allmählig, und zwar in Kraft der Einwohnung des Geistes. Denn Gregor von Nyssa spricht überhaupt den Gedanken aus:

daß der Mensch als Leib und Geist zugleich entstehe. („Quocirca alterum alteri praeponi non debere, quasi singularium in partium creatione vel animus sit ante corpus conditus, vel e contrario corpus ante animum.“ De hom. opif. c. 29. p. 123.) Dieß behauptet auch der sogenannte neuere Dualismus, nämlich: daß nur dort, wo Gott schöpferisch einen Geist setzt, eine Conception stattfinde, und ein Plasma (ein lebensfähiges Leibgebilde) entstehen könne. Es hat aber auch Gregor von Nyssa die Physis im Menschen gekannt. „Quemadmodum *eam ipsius partem*, de qua *corpus* constituitur, non *carnem* esse dicimus, non ossa, non comas, non aliud quidquam eorum, quae in homine existunt: sed statuimus *illam potestate quodlibet horum esse*, tametsi necdum quidquam conspici tale possit (l. c. p. 125.).“ — Übrigens ist freilich nur die vernünftige Seele eigentlich lebend zu nennen, weil sie eine Monas, daher ein wahres Fürsichsein ist. Nur sie hat ein selbstständiges Leben, weil sie auch vom Leibe getrennt für sich zu leben vermag. — Wohl hing vom Geiste des Urmenschen, von seiner sittlichen Entscheidung für oder gegen Gott — das Lebensgeschick des Leibes ab, aber es stirbt heutzutage der Leib keineswegs deßhalb, weil die unmittelbar belebende Kraft des Geistes etwa nachgelassen hat. Denn Gregor von Nazianz sagt (Orat. 2. edit. Caill. tom. I. p. 20): „Corporis materiam *aut morbi vis, aut tempus extinguit*, naturae legi cedentem, nec fines suos excedentem.“

3) Verlage meint weiter: „Gehörte es nicht zum Wesen des Menschengeistes, mit einem Körper als belebendes und gestaltendes Princip verbunden zu sein, wäre ihr Verhältniß vielmehr ein rein äußerliches, so würde sofort das Dogma von der Auferstehung des Fleisches durchaus unfaßlich und unverständlich; denn hiernach ist es doch für die vernünftige Seele selbst ein Übel, von ihrem Körper getrennt zu sein, und sie sehnt sich nach der Wiedervereinigung mit demselben und es ist folglich klar, daß sie nicht bloß als anima *gubernatrix,* sondern in einer viel lebensvolleren Weise mit dem Körper verbunden ist.“ (A. a. O. S. 178.)

Allein gerade vom Standpunkte des sogenannten neueren

Dualismus aus ist das Dogma der Auferstehung mehr begreiflich, als von dem des sogenannten alten Dualismus. Denn ersterer bestimmt die Idee des Menschen als die organische Synthese von Geist und Natur (Leib). Er deducirt hieraus, daß der leibliche Tod dem Menschen widernatürlich ist, und deßhalb nur eine Folge und Strafe der Ursünde sein kann. Daher sagt er auch: Soll die Erlösung vollendet sein, so muß auch die Natur im Menschen von ihrem Übel befreit werden, d. h. der λόγος muß den Tod des Leibes aufheben. Und dieß ist eben die Auferstehung des Leibes. — Ist nun nach dem sogenannten neuern Dualismus der menschliche Geist für den Leib geschaffen, so muß er sich — auch von diesem Standpunkte aus betrachtet — nach Wiedervereinigung mit dem Leibe sehnen (da selber ein Organ seiner Wirksamkeit auf die Sinnenwelt ist), aber keineswegs aus dem Bedürfniß, um das wirkliche Leben des an sich todten Leibes zu werden. Denn die Auferstehung ist nicht ein Werk des sich mit dem Leibe wieder vereinigenden Geistes, sondern ein schöpferischer Act des λόγος. Das Dogma der Auferstehung bezeugt demnach nur das Füreinandersein und die nothwendige Zusammengehörigkeit von Geist und Natur im Menschen. Allerdings muß auch der im Jenseits verklärte menschlich sittliche Geist den Leib — sein Naturleben — durchdringen, durchwirken, und so beleben und beseelen, und hierdurch zu einer höheren edleren Lebensstufe, zur heiligen und glorreichen Unsterblichkeit erheben. — Es steht also auch nach dem sogenannten neueren Dualismus die anima rationalis in einem lebensvollen Verhältnisse zum Leibe, d. h. in organischer Lebenseinheit, — sie ist nicht eine vom Leibe getrennte Substanz, die ihn von außen leitet, und etwa bloß moralisch mit ihm verbunden ist; sie verklärt ja bereits im Diesseits die menschliche Leibseele durch ihre Lebensvereinigung mit derselben, in ihrer Durchdringung und Durchwirkung, so daß diese Leibseele graduell höher steht, als die reine Thierseele, welche nicht zur Verbindung mit einem vernünftigen Geiste geschaffen ist. Denn durch die Beseelung (Durchdringung) des Naturlebens der Leibseele vom Geiste wird ihr sinnliches Vorstellen, sinnliches Denken, sinnliches Empfinden, Begehren und Handeln erst ein

wahrhaft menschliches, weil es nur so von der Vernunft geleitet und nach der Idee Gottes eingerichtet wird; sonst sind all' diese psychischen Functionen der Leibseele rein thierisch.

4) Berlage behauptet im Gegensatze zum sogenannten neueren Dualismus: Der Geist „organisirt die elementarischen Stoffe" der mit ihm verbundenen körperlichen Natur (unmittelbar) „und macht sie zum Organe seiner Wirksamkeit; ihr Verhältniß ist überhaupt ein so innigst in einander verschlungenes, daß der Körper ohne den ihn belebenden Geist bloß todter, elementarischer Stoff ist." (A. a. O. S. 175. 176.)

Dieser Ansicht beizutreten, scheint uns bedenklich. Jedes Princip kann nur seiner Wesenheit (Natur) gemäß wirken. Ist nun der Geist immateriell, was alle Väter und Scholastiker behaupten, wie sollte er dann materielle Lebensfunctionen vollziehen können? Wir sehen bereits an den Thieren die Lebensfunctionen der Athmung, der Nutrition, des Wachsthums, der Organisirung, der Zeugung u. s. f., ohne daß sie eine Geistseele besitzen. Warum — fragen wir mit Recht — sollte dann bei dem Menschen nur der vernünftige Geist diese materiellen Lebensfunctionen vollziehen können, besonders, wenn seine Leiblichkeit noch auf höherer Stufe der Lebensvollkommenheit als die Thierindividualität steht?? Oder ist der Mensch von seiner leiblichen Seite nicht sinnbegabte Naturindividualität? Oder soll der Geist deßhalb seine immaterielle Natur verändern, weil er für den Leib geschaffen ist? soll er wegen der körperlichen Organisirung vegetative und sensitive Lebenskräfte bekommen? Schon Nemesius behauptet: daß die vernünftige Seele durch die Verbindung mit dem Körperlichen nicht im Geringsten in ihrem Wesen verändert werde. Und in der That! So war in Christo der menschliche Geist wohl mit dem λόγος vereint, — der menschliche Geist war gleichfalls für den λόγος als Organ geschaffen, allein wegen dieser Bestimmung war der menschliche Geist doch nicht in seiner Natur (Wesenheit) verändert. Denn sein Wissen wurde wegen dieser Lebensverbindung keineswegs ein unbeschränktes. Auch meinen wir: wenn man dem vernünftigen Geiste

die Lebensfunctionen der materiellen Organisirung des Leibes (und selbst die Verleihung der körperlichen Zeugungskraft) beilegen kann, so kann man ihm ebensogut auch die Erzeugung eines neuen Geistes vindiciren. Wir müßten sonach den Creatianismus aufgeben und zum weniger wahrscheinlichen Traducianismus übertreten (der die bedeutendsten Theologen gegen sich hat). Nach unserer Ansicht kann der Geist nur mittelbar, d. h. mittelst des vegetativen und sensitiven Lebensprincips (= Naturpsyche) den Leib organisiren, der ja nur ihre reale Veräußerung ist. Oder ist der menschliche Leib an sich nur „todter, elementarischer Stoff", ohne Lebensfähigkeit, ohne ψυχὴ ζωτικὴ? Gregor von Nyssa, der doch gewiß auch gläubig war, ist einer andern Ansicht: „Nam ut in eo (sagt er c. 19. de hom. opif. p. 124), quod materna in alvo ad conceptionem corporis deponitur, *antequam formetur,* perspici articulata membrorum cohaerentium distinctio nequit: sic neque vis animi propria deprehendi in eodem potest ante, quam ad effectiones suas progrediatur. Et quemadmodum nemini dubium est, *idem illud in diversos artus diversaque viscera conformari, n u l l a e x t e r n a facultate,* ut hoc perficiat, ingrediente: *s e d f a c u l t a t e i p s i a n a t u r a i n s i t a, opera et effectione sua* in hoc incumbente: eadem ratione de animo nobis cogitandum est, etiamsi per quasdam affectiones in parte hominis externa et apparente, indicia de se nulla praebeat: nihilominus praesentem esse. *Nam et futuri hominis forma potestate existit in semine:* atque idcirco latet, quod velut in lucem producta conspici prius nequeat, quam necessarius rerum ordo permittat: sic et animus est in eo, quamquam non appareat. Nam tum demum patebit eum adesse, *cum aucto per accretionem corpore,* sua se *propria* et a natura insita effectione ostendet." Nach Gregor von Nyssa ist zwar die Einwohnung des Geistes die Bedingung, daß der lebensfähige Körper sich zum wirklichen Leben entfalte, aber sowohl der Geist als der Leib hat sein selbsteigenes Lebensprincip und jedes gestaltet (organisirt) sein eigenes Dasein. Er bemerkt ausdrücklich, daß das Princip des Leibes sich durch eigene ursprünglich angeschaffene Kraft organisire. — Und in der That!

Würden wir annehmen, daß die menschliche Geistseele den Leib unmittelbar organisire, so müßten wir auch sagen, daß dieselbe theils immateriell, theils materiell sei. Allein wäre dieß wirklich der Fall, so müßten wir den Ursprung der menschlichen Geistseele theils der Schöpfung aus Nichts, und theils der physischen Zeugung zuschreiben. Wer erkennt hier aber dieß nicht als Widerspruch?

5) Verlage hält es (a. a. O. S. 179) für einen „durchaus unbegründeten Einwurf, wenn man auf die Thatsache hinweist, daß während des Lebens das Lebensprincip des menschlichen Leibes nicht aus dem Geiste sich erhalte und ergänze, was doch wohl sein müßte, wenn es zu diesem wie das Niedere zu seinem Höheren sich verhalte, sondern aus der Natur und somit auch als zu dieser gehörig sich ausweise." Er sagt: „Das principium vitale, die anima sensitiva bedarf keiner Erhaltung und Ergänzung und zwar weder aus der Natur, da die Kraft der Belebung ihm selber innewohnt, noch aus dem Geiste, weil der Geist dieses *principium vitale* selbst ist; denn der Geist vermag die ihm innewohnende Kraft der Belebung nicht an jedem beliebigen Stoffe, sondern nur an dem ihm vom Schöpfer besonders angewiesenen, der Belebung fähigen Stoffe zu entwickeln, und ebenso vermag er nur unter bestimmten Bedingungen, nur unter Mitwirkung anderweitiger elementarischer Stoffe den durch ihn belebten Leib in seinem Bestande zu erhalten. Nicht der Geist als anima sensitiva, sondern einzig der durch ihn belebte Körper bedarf folglich der Erhaltung und Ergänzung, und in dieser Hinsicht ist es allerdings die äußere elementarische Natur, **welche dem vernünftigen Geiste die Kraft der Erhaltung und Ergänzung** des ihm verbundenen Leibes **darbietet.**" Dagegen bemerken wir: Man hat von jeher aus der Qualität der Ernährungs- und Erhaltungsmittel auf die Qualität der Lebensprincipe selbst geschlossen. Diese Ansicht ist allgemein gang und gäbe: der Geist braucht geistige, der Leib körperliche Nahrungsmittel. Gregor von Nazianz sagt (Orat. 28. tom. I. p. 512, edit. Paris 1778): „Quo-

modo *corpus cibis, animus* contra *sermone et doctrina* pascitur?" Mithin kann ein solches Lebensprincip, welches zu seiner Selbsterhaltung körperlicher Nahrungsmittel bedarf, nur ein körperliches (Naturwesen) sein. Darum haben auch die Chemiker bisher nur gesagt, daß es Sache des Geistes ist, zu untersuchen: welche Körper mehr Nahrungsstoff zur Erhaltung des Leibeslebens im Menschen enthalten, und welche seiner leiblichen Gesundheit zuträglicher sind. Wenn demnach der Geist nur durch die äußere elementarische Natur das Leben des Leibes zu erhalten weiß, so folgt, daß er als immateriell nicht das unmittelbare Lebensprincip des Leibes sein kann, sondern nur die wesentliche Bedingung vom wirklichen Leben desselben. Bei unserer Ansicht finden wir es sodann ganz natürlich, daß die Menschen, so lange sich im Leibe noch das Bedürfniß nach Speisen und Getränken regt, den leiblichen Tod, d. h. die Trennung von Geist und Leib nicht befürchten. Verlage kömmt ja zuletzt selbst, ohne seinen Willen und im Widerspruch mit sich auf dieselbe Ansicht: er sagt anfänglich: „Das *principium vitale,* die anima sensitiva, bedarf keiner Erhaltung und Ergänzung, weder aus der Natur, da die Kraft der Belebung ihm selber innewohnt, noch aus dem Geiste, weil der Geist dieses *principium vitale* selber ist," und statt nun dieses gründlich nachzuweisen, stellt er uns das Resultat entgegen: Der Körper bedarf freilich „der Erhaltung und Ergänzung und in dieser Hinsicht ist es allerdings die äußere elementarische Natur, welche dem vernünftigen Geiste **die Kraft** der Erhaltung und Ergänzung des ihm verbundenen Leibes darbietet". Aber anders lautet die Sache, wenn wir sagen: nicht bloß die äußere elementarische Natur ist eine reale Bedingung von der Erhaltung des leiblichen Lebens, sondern auch der vernünftige Geist, jedoch letzterer in einer ganz anderen Weise. Denn die Erhaltung des leiblichen Lebens (die Zeitdauer desselben) ist ohne Zweifel auch abhängig und bedingt von der Gewinnung des ewigen Heiles des Geistes. Der Geist kann daher nur als conditio sine qua non vom Leben des Leibes seine Form sein.

6) Weiterhin macht Berlage (a. a. O. S. 178) dem sogenannten neuern Dualismus den Vorwurf der Trichotomie, obschon mit Unrecht, wie unser bisher Gesagtes gezeigt hat. Daher sagt er: „Wenn die Vertheidiger der Trichotomie gegen die dichotomische Auffassung einwendend bemerken, der selbstbewußte Geist müsse doch, wenn er selbst das den Körper belebende Princip sei, um diese Thätigkeit als um seine Thätigkeit wissen, und als freier Geist diese Thätigkeit in freier Weise vollziehen, was alles aber der Erfahrung zufolge nicht der Fall sei, so ist darauf einfach zu erwiedern, daß das Selbstbewußtsein und die Freiheit des Menschengeistes des Charakters der Absolutheit ermangeln, und daß sich eben deßhalb beide Thätigkeiten in ihm vollziehen können und wirklich vollziehen, welche sich seiner Beobachtung entziehen, und an denen die Freiheit keinen Antheil hat."

Dieses Argument ist für's erste durchaus nicht stringent, weil es vom posse ohne Weiteres ad esse schließt, und für's zweite scheint uns die ganze Hypothese unrichtig. Was der Mensch nicht wahrnimmt, oder erschließen kann, oder was ihm nicht von irgend einer andern gültigen Auctorität bezeugt wird, das kann er auch nicht als ein Wirkliches für ihn behaupten. So gibt es in unserem Leibe verborgene Veränderungen, die wir zwar nicht sinnlich wahrnehmen, aber dessenungeachtet haben die Anatomen und Physiologen aus anderweitigen Erscheinungen und aus Vivisectionen sie erschlossen, und das ist der Grund, warum sie z. B. den Verdauungsproceß so und nicht anders beschreiben. — Unser Selbstbewußtsein bezeugt uns nur so viel, daß der Leib lebt, und zwar nur so lange, als der Geist mit ihm vereint ist. Diese Thatsache ist unserer Wahrnehmung zugänglich. Ob aber der Geist auch unmittelbar das Leben des Leibes sei, oder ob er denselben nur mittelbar belebe? muß durch die Vernunft erschlossen werden — entweder aus der Idee des Menschen, oder aus den Erscheinungen des Geistes und des Leibes. Nun unterscheidet der Mensch in sich ein übersinnliches und sinnliches Leben und demnach zwei wesentlich verschiedene Naturen (zwei Principe). Der Mensch nimmt ferner die Thatsache

wahr, daß nach der Trennung vom Geiste der Leib sich in seiner Gestalt auflöst. Daraus erhellet aber bloß, daß der menschliche Körper wie jede Pflanze, jedes Thier kein selbstständiges Leben besitzt, d. h. keine monadische Substanz ist, weßhalb sein Leben nicht bloß von der Natur, sondern auch vom Geiste bedingt, und der Geist sonach sein höherer Subsistenzgrund ist, weil er als der Zweck des leiblichen Lebens, und der Leib bloß seinetwegen existirt. Allein es folgt auch aus der Idee dieß, daß jede Substanz ihre Selbstbethätigung (Daseinsoffenbarung) haben muß, und es ist gar nicht abzusehen, warum der menschliche Leib, da er doch eine Formalsubstanz ist, diese nicht haben und der Geist sein unmittelbares Lebensprincip sein sollte! — Wenn nun Berlage meint, daß der Geist um diese den Leib unmittelbar belebende Thätigkeit nicht wissen müsse (und Berlage in diesem Nichtwissen von Thätigkeiten, die der Geist wirklich selbst vollzieht, die Endlichkeit [oder Creatürlichkeit] des Geistes, welche aber dadurch auf schlechte Füße gestellt ist, erblickt): so ist unsere Entgegnung: Was man irgendwoher nicht weiß, kann man auch nicht als wahr bezeugen. Hätte aber der Geist diese den Leib unmittelbar belebende Kraft ursprünglich besessen, so würde er gewiß heutzutage noch von selber einige Spuren kundgeben. Allein wir wissen aus der Erfahrung nur so viel: daß, wenn die körperliche Lebenskraft einmal ganz gesunken ist, der Wille des Geistes das leibliche Leben nicht um eine Minute verlängern kann, womit übrigens nicht in Abrede gestellt sein soll, daß er das Leben, sobald der Leib selbst noch einen Fond von selbsteigener Lebenskraft besitzt, durch Abwehrung von schädlichen Einflüssen, z. B. des Zornes, des Grames, der Furcht, welche Affecte die leiblichen Lebensfunctionen in ihrer Thätigkeit stören, verlängern könne, was aber eben wieder ein starker Hinweis darauf ist, daß im Menschen zwei Leben zusammenschlagen, die sich gegenseitig bedingen.

7) Wenn endlich Berlage (a. a. O. S. 189) noch bemerkt: „Darf und muß der Ausspruch" (des Concils von Vienne a. 1311) „mit Rücksicht auf den damaligen kirchlich-scholastischen Sprachgebrauch gedeutet werden, so ist der Sinn

desselben unverkennbar kein anderer als: die vernünftige Seele sei das Lebensprincip des Körpers, sie sei durch sich selbst das denselben belebende und beseelende Princip; und es heißt in der That dem Sprachgebrauche Gewalt anthun, wenn man ihm den Sinn unterlegt: der Körper lebe wegen des vernünftigen Geistes, aber nicht durch ihn, oder das Hinzutreten des von Gott geschaffenen Geistes zum Ei im Momente der Befruchtung werde die Veranlassung, daß die Seele des zum Geiste gehörenden Organismus zu einer begeisteten oder belebten werde;" — so müssen wir ihn erinnern, daß er im scholastisch-theologischen Sprachgebrauche hier nicht unterschieden und sich gehörig umgesehen hat. Denn das Wort: „Forma" hatte damals, wie schon zur Zeit des Aristoteles, eine doppelte Bedeutung. Es fragt sich erst: welche Bedeutung vom Concil von Vienne intendirt wurde? Hierüber ist jedoch unter den heutigen Theologen keine Übereinstimmung. Es wurde „forma" vor und nach dem Concil von Vienne in doppelter Bedeutung gebraucht, einmal als: unmittelbares Lebensprincip, dann, als: Leben weckendes Princip, andererseits als: specificirendes, dann noch als: constituirendes Princip des Leibes. — Allerdings sagten wir in unserer Schrift: „Die Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral rc. rc." (S. 105): der Leib lebe wegen des vernünftigen Geistes; denn er ist ja sein Organ; wir setzten aber auch bei: der Leib vermöge nur in der realen Verbindung mit dem Geiste zu leben — d. h. der Geist ist mittelbares Lebensprincip des Leibes und wesentliche Bedingung von seinem wirklichen Leben. Wenn wir ferner bemerkten: der Leib lebe nicht durch den Geist, so heißt dieß so viel, als: der Geist ist nicht unmittelbar das Leben des Leibes, sondern er weckt es nur; er ist Bedingung wie Träger desselben. Wir halten dafür, daß diese Behauptung gegen den Sinn des Canons vom Vienner Concil nicht anstoße; denn das Concil mußte dem Irrthume des Petrus Joh. von Oliva gegenüber bestimmen, daß im Menschen Geist und Leib nicht äußerlich, sondern zur realen (organischen) Lebenseinheit verbunden sind, und daß sie gleichsam in einem Verhältnisse zu einander stehen, wie der Stoff und die

informirende Form, d. h. daß der vernünftige Geist das wesentlich constituirende und specificirende Princip des menschlichen Leibes und nur sein höheres Lebensprincip sei. Hierdurch ist aber keineswegs negirt, daß in dem sinnlichen Plasma noch eine Thätigkeit, welche nicht dem vernünftigen Geiste angehört, vorhanden sei. Denn soll der Geist sich real zur Lebenseinheit mit dem Leibe verbinden, so muß dieser doch wenigstens die Empfänglichkeit (Receptivität) dafür haben, also ist er an sich nie und nimmer ein Todter. — Zu dem Bisherigen kömmt noch ein historischer Grund. Es haben nämlich nicht alle Scholastiker nach dem Vienner Concil behauptet, der Geist sei das unmittelbare Lebensprincip des Leibes. So machten z. B. schon Occam, Paulus Venetus, Zabarella eine Ausnahme. Sollte nun dieser Punkt bereits im Concil von Vienne entschieden worden sein, so ist es wahrhaft befremdend, daß auch nach demselben noch immerhin hierin unter den Scholastikern eine Divergenz der Ansichten stattgefunden, und die Kirche keinen Einspruch dagegen erhoben hat.

Der Leser wird bemerkt haben, daß unsere Ansicht in Betreff der forma corporis mit dem Concil von Vienne übereinstimme. Denn auch wir behaupten: daß die anima intellectiva forma corporis, d. h. das höhere Lebensprincip des menschlichen Körpers und mit ihm substantiell (organisch) verbunden sei, und daß die wesentliche Form (das charakteristisch und eigenthümlich specificirende Princip) des menschlichen Leibes ferner sich nur als Eine erweise. Was aber die Frage über die Zahl der constituirenden Lebensprincipe, d. h. der substantiellen Formen im Menschen betrifft, so nehmen wir zwei an: die anima rationalis (Geistseele) und die anima sensitiva (die Leibseele). Da jedoch letztere Behauptung Manchem als häretische Neuerung erscheinen könnte, so wollen wir noch kurz eine Übersicht über die Ansichten geben, welche man de pluralitate formarum substantialium in eodem Composito aufgestellt hat. Gabr. Biel in seinem collect. lib. II. dist. XVI. sagt: „Plures fuerunt opiniones de pluralitate formarum in eodem composito. *Una* fuit Anaxagorae ponentis quodlibet esse in quolibet: hoc est, de qua-

libet specie formam esse in quolibet composito, et *ita tot formas in quolibet composito, quot sunt species.* Harum autem una sola patet: ceterae latent. — *Alia* fuit opinio multiplicantium formas substantiales *secundum numerum praedicatorum quidditativorum de composito praedicabilium.* Ut in homine ponunt unam formam, secundum quam dicitur *substantia.* Aliam secundum quam dicitur *corpus*, aliam secundum quam dicitur *corpus animatum.* Et sic de aliis descendendo usque ad specialissima. *Tertia* Avicennae et commentatoris ponentium, licet diversimode, quod in mixto sunt vere et substantialiter *formae elementorum. Quarta* multiplicat formas substantiales *secundum numerum partium hetrogeniarum*, ut aliam ponunt *formam carnis, aliam ossis. Quinta* multiplicat formas substantiales secundum *multiplicitatem operum specie distinctarum:* ut aliam visivam, aliam tactivam, aliam auditivam etc. — *Sexta* numerat formas substantiales in homine secundum *numerum vitarum:* hoc est, ponunt formam dantem *esse vegetativum;* aliam, quae dat *esse sensitivum*, aliam, quae dat *esse intellectivum.* — *Octava:* quae ponit *duas tantum formas substantiales distinctas*, scilicet *corporeitatis* et *intellectivam. Nona*, quae contra omnes praedictas ponit tantum *unam formam substantialem in uno composito*, quae est Alexandri de Hales pars. II. q. 62. et beati Thom. pars I. qu. 76. art. III. et IV. — *Occam* tenet II. quodl. qu. 10 et 11, quod *anima intellectiva* distinguitur a forma *corporeitatis* et a *sensitiva.* Similiter, quod *sensitiva distinguitur a forma corporeitatis*, sed non a *vegetativa.* Unde potest dici, quod secundum eum in homine sunt *tres formae substantiales* sc. corporeitatis, et anima sensitiva, quae ipsa est et vegetativa; et anima intellectiva.“ — Wir fügen hier noch eine zweite übersichtliche Darstellung über die Zahl der substantiellen Formen im Menschen bei, weil Manche in unserer Zeit meinen, daß die Behauptung des heiligen Thomas von Aquino in Betreff dieses Punktes allgemein anerkannt wurde, weßhalb sie dann sagen: es sei Frivolität, wenn man etwas an seiner Ansicht zu verbessern unternimmt.

Fr. Pitigianus Arretinus (vergl. s. annotat. zum Werke des Joannes D. Scotus in VIII. libr. physic. Aristot. quaest. tom. II. Lugduni 1639. p. 78 und 79) sagt bei dem Punkte: „Si *compositum* habeat *plures formas substantiales*": „Nota, quod de hac re *variae* sunt sententiae. *Prima* est *Pauli Veneti* (I. Metaphysicae), asserentis in composito *tot esse formas substantiales* physicas, *quot praedicata quidditativa* et univoca, ut in Petro, verbi gratia, sit una forma physica, per quam sit homo, et alia, per quam sit animal et sic de aliis praedicatis. — *Secunda* opinio fuit Ochami quodlib. 3. existimantis, quod *saltem* in homine debent *dari duae formae substantiales,* altera *sensitiva,* altera *intellectiva.* — *Tertia* opinio est divi Thomae in quaest. disp. et Gregorii de Arimino in 2. dist. 27. quaest. 2. et Soncin 8. Metaph. quaest. 12. asserentium in quacunque re dari *unam formam substantialem tantum.* — *Quarta* opinio est Scoti in IV. dist. 11. quaest. 3. qui breviter dicit: quatuor. *Primo* dicit, quod multae formae substantiales non possunt inesse eidem secundum idem, et aeque primo: quia alias sequeretur, quod unum numero actu esset plura numero actu, ut si unica materia substantialis haberet duas formas substantiales, aeque primo est unum: quia una materia esset etiam duo: quia haberet duas distinctas formas specie et numero. *Secundo* dicit, quod in non viventibus non possunt esse plures formae substantiales, sed una forma specifica tantum. *Tertio* dicit, *quod in viventibus possunt esse formae plures substantiales,* secundum idem, non tamen aeque primo, verbi gratia, *in homine praeter animam rationalem datur forma corporis,* sive ista sit una omnium partium heterogenearum, sive sit integrata ex omnibus illis, sive sit alia distincta ab omnibus illis. *Quarto* dicit, quod in quolibet vivo praeter *formam animati* et praeter *aliam formam communem corporis,* et mixti, quae sunt communes viventis, sunt etiam *aliae partiales specifice distinctae* tot, quot organa distincta." — An die Ansicht des Duns Scotus schließen Einige heutzutage sich an, welche die Fortbildung der Philosophie durch den Ausgang von der scholastischen zu gewinnen suchen.

Wir knüpfen zwar auch an D. Scotus an, aber nur in dem Einen Punkte der Annahme der „forma corporeitatis", gehen jedoch zugleich mit Occam noch weiter und behaupten: „In homine saltem debent dari duae formae substantiales, altera sensitiva, altera intellectiva." Nur ist nach unserer Anschauung die anima sensitiva von der forma corporeitatis bloß graduell (formell) verschieden, nicht aber qualitativ, wie bei Occam. — Von Thomas von Aquino nehmen wir dieß an: daß es im Menschen nur Eine wesentliche, charakteristisch specifische Lebensform gebe, nämlich: die anima rationalis. Übrigens ist die conjunctio animae cum corpore nach dem sogenannten neuern Dualismus nicht eine *accidentalis*, sondern eine *substantialis* (oder eine naturhafte nach der Ausdrucksweise des Cyrillus von Alexandrien). Es vereinigt sich ja das Sein des Geistes mit dem Sein des Leibes zu einer organischen Lebenseinheit. Unsere Ansicht ist demnach auch nicht die des Plato, der behauptete: daß der Geist mit dem Leibe so verbunden werde, „ut sessor equo aut nauta navi conjungitur." Denn nach unserer Ansicht wirkt der Geist nicht etwa von außen auf den Leib, und umgekehrt, sowie allenfalls der Schiffer das Schiff regiert und leitet, und dieses hinwiederum Jenen weiter trägt, oder wie der Reiter durch Zaum und Spornen das Pferd lenkt, und das Pferd den Reiter trägt — worüber Liberatore mit Recht bemerkt: „Mutua igitur utriusque actio per Platonem inducitur, nec tamen idcirco una exurgit substantia" (besser: unum ens) „aut unum agendi patiendique principium;" — sondern auch wir sagen mit demselben Liberatore: „Animam *vere* et *physice* atque nexu perquam intimo corpori copulari, ita ut una exinde resultet substantia" (Ein Wesen), „licet *duobus* composita *elementis*, corpore animoque, non *confusis* inter se, sed omnino *distinctis*. Ex hujusmodi autem junctione intima perficitur, ut *una in homine persona* resultet, *unumque completum principium*" (der Mensch), „quod patiatur et agat, et cui actiones, quas elicit, tribuantur (cfr. Liberatore, Instit. log. et metaph., sexta editio, Romae 1852. vol. II. p. 318 et 319)." Nur aus dieser organischen Lebensgemeinschaft zwischen

Geist und Leib im Menschen (identitas subjecti) erklärt sich die communicatio idiomatum und was die wahrhaft menschlichen Handlungen sind. — Was ferner die Bedeutung des Canons vom Vienner Concil in dieser Frage betrifft, so stimmen wir vollkommen mit Dmowski (Instit. philos. vol. I. continens instit. logic. et metaphys. edit. V. Romae, 1851) überein. Er sagt in seiner Metaphysik (p. 276) treffend: „Error damnatus hic fuit: Petrus quidam Joannis discipulus Joachim Abbatis, principiis, ut videtur, philosophiae arabicae imbutus, docuit, animam rationalem et intellectivam non esse essentialiter formam humani corporis, sed veluti *extrinsecus* eidem *adhaerere*, sive *coexistere*. Unde etiam dicendum est, nil aliud a *concilio* hac in re *definitum* fuisse, quam *physice*, *realiter* et *essentialiter* animam rationalem corpori humano *sociatam* esse: *generalis autem doctrina de formis substantialibus peripateticorum in quaestionem vocata non fuit; ideoque nihil quoque de ea fuit determinatum.* Idque videtur manifestum ex ipsis definitionis verbis, quae in Clementina I. de fide, apud Antoninum cap. 3. sic habent: „Porro doctrinam“ etc. Vide acta conciliorum et epist. decret. tom. 7. et Labbeum tom. II. p. 2.“ In demselben Sinne, in welchem Dmowski den Canon des Concils deutet, versteht ihn auch der Kirchenhistoriker Berault-Bercastel. Denn er sagt in seiner „Kirchengeschichte“, übersetzt aus dem Französischen, Wien 1785, 13. Bd., S. 318: Dem Peter Johannes von Oliva legte man auch diese Neuerung zur Last, „daß die vernünftige Seele nicht die wesentliche Form des Menschen sei: welches so viel zu sagen scheint, daß der Leib und die Seele im Menschen nicht wesentlich eine und dieselbe Person ausmachen; — woraus dann folgen würde, daß nicht der ganze Mensch, sondern nur die Seele im Stande des Verdienstes und Unverdienstes sein könne.“ Hieraus ersehen wir, daß der Canon durch den Ausdruck: forma corporis besonders die organische Lebenseinheit von Geist und Leib bezeichnen wollte, weil nach der scholastischen Philosophie Geist und Leib im Menschen so zusammen gehören, wie Form und Materie. Daher die Scholastiker auch den Grundsatz aufstellten: Actiones

sunt *conjuncti.* Berault-Bercastel sagt aber keine Sylbe davon, daß im Concil von Vienne die Frage entschieden wurde, daß der vernünftige Geist das unmittelbare Lebensprincip des menschlichen Leibes sei. Und ebensowenig weiß der berühmte Fleury etwas hiervon. Er schreibt über Peter Johannes von Oliva (Histoire ecclésiastique, tom. XIII. Sur l' édition de Paris a Caen. 1781, p. 152): „On l' accusait encore d' avoir soutenu que l' ame raisonnable n' était pas la forme substantielle du corps humain; d' où il s' ensuit, que ce n' etait pas *l' homme,* mais *l' ame seule* qui pouvait mériter ou démériter.“ Mithin meint auch Fleury, daß der Canon die substantielle Einigung der vernünftigen Seele und des Leibes, ihre wesentliche Zusammengehörigkeit besage. Denn nur als naturhafte Synthese aufgefaßt kann der ganze Mensch ein sittliches Verdienst setzen und sich erwerben. Es handelte sich also, wie aus unsern Forschungen genügend erhellet, ferner noch: um die Bestimmung des Satzes, daß die vernünftige Seele als solche wesentlich die Species des menschlichen Leibes bilde, d. h. ihn erst durch ihre Lebensverbindung mit ihm zum wahrhaft menschlichen constituire.

Man kann daher nicht behaupten, wie Dr. Clemens es will: daß die Kirche unter „forma corporis“ nichts Anderes verstanden habe, als daß der Geist den Leib unmittelbar belebe. Denn das Wort „forma“ hatte bereits in der Aristotelischen Philosophie eine mehrfache Bedeutung, und auch in der scholastischen bezeichnete es nicht immer das unmittelbare Lebensprincip, sondern häufig auch das bloß constituirende, organisirende, oder das specificirende Princip = „ut sit aliquod ens talis et non alius naturae.“ Wie hätte man sonst auch von „formae partiales“ reden können? — Vorderhand also wissen wir nur dieß entschieden, daß der Geist als Form auch die wesentliche Bedingung vom zeitlichen, sowie vom verklärten ewigen Leben des Leibes ist. — Weil jedoch Manche zur Zeit der Scholastiker den Ausdruck: „forma corporis“ in dem Sinne nahmen, daß der Geist das unmittelbare Lebensprincip des Leibes sei — so machten Andere die Einwendung: „Si anima esset spiritualis, non foret forma corpori proportionata.“ — Allein nimmt man

jenen Ausdruck in dem Sinne, daß die anima intellectiva als forma corporis das höhere constituirende, vollendende und specificirende Princip desselben bedeute, so wird man nie behaupten können, daß sie deßhalb (die anima rationalis) mit dem Leibe im Wesen identisch sein müsse. Denn wenn die anima rationalis in diesem Sinne die forma corporis humani sein soll, so wird bloß dieß erfordert, daß sie mit demselben sich nicht bloß moralisch, sondern substantiell (organisch) zur Lebenseinheit verbinde, und daß beide so ein gemeinschaftliches Thätigkeitsprincip constituiren, welches „der Mensch" heißt; und daß sie eben durch ihre reale Verbindung mit dem Leibe und durch die sittliche Leitung desselben ihn zu einem wahrhaft menschlichen specificire. Sie muß daher, um Form sein zu können, von Natur zu dieser Einigung wohl geordnet, aber nicht im Wesen mit demselben gleich sein. Denn Letzteres gilt nur von der forma materialis, von der Naturseele des Leibes (anima sensitiva), welche als sein inneres plastisch organisirendes Princip allerdings im Wesen mit ihm identisch ist [1]).

---

[1]) In dem Werke: »Caroli Duplessis D'Argentré, Sorbonnici Doctoris, Collectio judiciorum de novis erroribus etc.« 1728, Lutetiae Paris. tom. I, finden wir einige Sentenzen aus den gemachten Auszügen aus den »Quodlibeta Petri Joannis«, welche auf der Bibliothek der Sorbonne damals vorhanden waren. Petrus Johannes von Oliva sagt nun hierin in seiner Vertheidigung über das Motiv, über den Grund, weßhalb er negirte, daß die anima rationalis *qua rationalis* die *forma corporis humani* sei — Folgendes (S. 232 bei D'Argentré): »Videtur enim mihi, quod ibi sit periculum *destructionis suae immortalitatis*, et suae *libertatis* et suae *intellectualitatis*.« Frage: Wie mochte Petrus Joh. von Oliva zu dieser Behauptung gekommen sein? Wahrscheinlich, weil er meinte, wenn man den Geist als forma corporis humani bestimmt, so wird er hierdurch zum unmittelbaren Lebensprincip des Leibes gemacht. Auf diese Weise würde der Geist consequent allerdings mit dem Leibe im Wesen identisch, weil er hierdurch sein immanentes plastisch-constituirendes = organisirendes Princip, mithin eine forma *materialis* wird, d. h. eine Naturseele (eine anima vegetativa und sensitiva) und diese ist nun ohne Zweifel sterblich, unfrei, vernunftlos (und

ausgedehnt). — Einige Magister der Sorbonne schrieben dazumal über seine Behauptung folgende Censur (am Rande des Buches): »Quod *anima rationalis* est per se et essentialiter *forma corporis humani*... Nec tamen propter hoc sequitur, quod *non* sit *libera*, vel quod sit *extensa*, vel *mortalis*.« Und dieß ist allerdings richtig, wenn die anima rationalis als forma corporis humani in dem Sinne aufgefaßt wird, daß sie als solche das integrirende und höchst specificirende Princip des Leibes sei, d. h. sein höheres Lebens- und Organisirungsprincip. Denn als dieses kann sie auch vom Leibe im Wesen qualitativ verschieden, d. h. eine forma *immaterialis* sein. Ist sie aber eine forma immaterialis, so ist und bleibt sie auch als forma corporis humani vernünftig, frei, unausgedehnt und unsterblich.

Verzeichniß der sinnstörenden Druckfehler.

Seite	Zeile	
4	13	von unten streiche so nach dem Worte: also
8	4	„ „ setze ψυχῆς statt ψυχὴς
11	18	„ oben „ οἶδεν „ οἴδεν
19	16	„ unten „ μηδὲ „ μήδε
20	9	„ oben streiche doch
30	14	„ unten setze n. 8, edit. Otto statt n. 10.
35	19	„ „ „ ἀμφοτέρων „ ἀμφοτέρον
43	6	„ „ lies ψυχὴ statt ψυγὴ
65	5	„ oben setze ὅ statt ὂ
78	15	„ „ lies 583 statt 581.
83	19	„ „ setze weßhalb er statt und
114	4	„ „ lies glauben statt meinen
178	7	„ „ „ in statt und
180	6	„ „ „ hier und andernorts: Petrus Johannes statt Johannes Petrus
181	19	„ „ setze nach dem Worte: Oliva und des Averroes
201	15	„ „ lies deßhalb statt daher
230	14	„ „ „ Erscheinung statt Erscheinungen
248	15	„ „ „ illamet statt illam et
249	4	„ unten streiche menschliche
257	16	„ „ lies menschliche statt menschlich
266	18	„ „ hier schalte den Satz ein: **Septima, quae ponit in homine formam corporeitatis et formam sensitivam et intellectivam.**

